REVISTA TEOLOGICĂ



SERIE NOUĂ, Anul VIII (80), Nr. 1, IANUARIE-MARTIE 1998

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

1

SERIE NOUĂ, Anul VIII (80), Nr. 1, IAN.-MARTIE, 1998

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
C. v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

DILEMELE BIOETICE ŞI ORTODOXIA*

Domeniul „bioeticii" a apărut ca răspuns la tehnologia modernă: extraordinara dezvoltare din ultimii ani a diverse mijloace şi procedee medicale cu scopul de a crea şi susţine **bios**-ul, adică viaţa umană considerată sub aspectul ei fizic sau biologic. Această ştiinţă nouă ce datează de la sfârşitul anilor '60 se concentrează în mod special asupra a trei domenii principale: 1) începutul vieţii umane (incluzând metode de procreaţie artificială, avort şi chirurgie **in utero**); 2) diverse mijloace pentru păstrarea şi susţinerea vieţii (incluzând aparatură pentru dializă şi respiraţie, terapie medicamentoasă şi genetică şi transplant de organe vitale) şi 3) sfârşitul vieţii (incluzând controlul durerii bolnavilor în stadiu terminal; administrarea sau oprirea administrării hranei şi lichidelor şi eutanasia). Alte domenii de interes corelate sunt autonomia pacientului, justiţia distributivă într-o lume cu resurse limitate şi consimţământul avizat. În ţări precum S.U.A., unde îngrijirea sănătăţii este considerată mai degrabă un serviciu pentru cei ce pot plăti decât un drept egal garantat tuturor cetăţenilor, se adaugă problemele legate de sistemele de îngrijire a sănătăţii, incluzând aşa-numita „managed care" şi finanţarea „bolilor catastrofale". Când îngrijirea sănătăţii este supusă legilor economiei de piaţă, nedreptăţile sunt inevitabile. Aceste probleme atrag şi ele din ce în ce mai mult atenţia specialiştilor din domeniul bioeticii.

Întrebarea fundamentală care îi preocupă azi pe eticienii sau teologii moralişti creştini este evidentă: care sunt valorile morale şi spirituale pe care trebuie să le respectăm şi să le protejăm în urma acestor dezvoltări tehnologice şi presiuni sociale recente, având în vedere faptul că nici Scriptura, nici Tradiţia patristică nu le tratează în mod explicit? Răspunsul la această întrebare este îndeosebi dificil întrucât trăim într-o lume pluralistă, în care în mintea contemporanilor noştri toate valorile sunt relativizate şi nu mai există principii de bază sau „absolute". Lumea noastră e una în care viaţa umană e adesea considerată — şi tratată — ca un produs oarecare pe care îl putem **crea** la cerere şi **elimina** din interes, precum în cazul avorturilor la cerere şi al eutanasiei fără un consimţământ avizat.

*** Prelegere susţinută la Simpozionul Syndesmos cu tema „Dilemele bioetice şi Ortodoxia" întrunit la Academia Orodoxă a Cretei, între 31 octombrie — 3 noiembrie 1997. [Arhipresbiterul Dr. John Breck a fost profesor titular de Noul Testament şi Teologie Morală la Institutul Teologic „Sf. Vladimir" din Crestwood, New York, iar actualmente este preşedintele Asociaţiei Ortodoxe de Studii Bioetice de la Paris (n. red.)].**

timpurile apostolice Ortodoxia s-a opus vehement față de avortul la cerere sau din „interes". Din momentul în care s-a încheiat fertilizarea sau „singamia" există o ființă umană unică pe care Biserica o recunoaște ca **personală**, o ființă în relație cu Dumnezeu și cu alte persoane. Așadar, avortul este egal cu uciderea: luarea intenționată a unei vieți omenești violând interesele victimei.

Există, desigur, așa-numitele „cazuri dificile", care pentru mulți moraliști par a oferi motive pentru acceptarea avortului în anumite circumstanțe speciale, și anume: 1) un pericol serios pentru viața mamei; 2) un stres psihic produs de sarcina care periclitează starea sănătății mamei; 3) o sarcină în urma unui viol sau incest și 4) o diagnoză, prin amniocenteză sau analiza unei probe luate din sacul corionic, indicând „defecte" sau anomalii genetice severe ale copilului.

În mod tradițional, singurul motiv pentru care Biserica poate accepta avortul este un pericol adevărat și serios pentru viața mamei. În astfel de situații tot mai rare, ei trebuie să i se acorde prioritate față de copilul pe care îl poartă pur și simplu datorită rețelei de relații și responsabilități care îi sunt proprii și pe care copilul nu le are încă. Oricât de tragice ar fi violul și incestul, cercetările au arătat că avortarea fătului cauzează mamei suferințe psihice și fizice mai mari decât cele cauzate de ajutarea ei să poarte copilul până la naștere (și, dacă e cazul, să îl plaseze pentru adopție). Cum poate Biserica Ortodoxă, în climatul actual al legalizării avortului și al priorității aproape absolute date „drepturilor" față de responsabilități, să apere pruncul nenăscut de ceea ce pe bună dreptate a fost numit „holocaustul avortului"? Cum putem noi proclama efectiv convingerea tradițională conform căreia calitatea de persoană este dăruită de Dumnezeu din momentul conceperii și este astfel cu totul independentă de calcule și interese umane? Cu alte cuvinte, cum trebuie să intrăm noi ca și creștini ortodocși în dezbaterea despre „statutul embrionului" în așa fel încât să subliniem că **procreația** este de fapt un act de **creație divină** și că cel zămislit este de la bun început purtător al chipului lui Dumnezeu și e chemat la asumarea personală a asemănării cu Dumnezeu într-un pelerinaj interior de o viață care duce la îndumnezeire?

Această convingere privitoare la calitatea deplin umană și chiar personală a embrionului are implicații profunde pentru chestiunea reproducerii asistate medical și pentru folosirea diverselor tehnologii în procesul procreativ. Printre cele mai problematice dintre acestea se află diagnosticul (screening) genetic și fertilizarea **in vitro**. Diagnosticul genetic a fost descris în termeni militari ca o „misiune de căutare și distrugere". Singurul său rost este acela de a detecta anomalii genetice — precum sindromul Down, spina bifida, boala Tay Sachs sau sindromul Lesch-Nyhan (hiperuricemia, care generează dorințe necontrolabile de automutilare) — în scopul de a avorta pruncii indezirabili. Totuși, odată cu progresele rapide în terapia genetică, anumite forme de screening vor deveni atât recomandabile cât și dezirabile, în măsura în care anumite anomalii pot fi vindecate **in utero**. Ce limite ar trebui impuse diagnosticului genetic? **Cum putem aprecia valoarea** acestui diagnostic în comparație cu **pericolul**

pe care îl reprezintă atât pentru mama cât şi pentru copilul pe care îl poartă?

Cât despre fertilizarea **in vitro**, obiecţia principală faţă de procedeu priveşte aşa-numiţii „embrioni supranumerari". De obicei câteva ovule sunt fertilizate într-o eprubetă, două sau trei sunt transferate în uter iar celelalte sunt fie aruncate, fie congelate pentru un transfer ulterior, sau folosite pentru experienţe. Întrucât păstrează convingerea de veacuri că existenţa personală umană începe la concepţie, Ortodoxia nu poate accepta un asemenea protocol, nici chiar în scopul de a dărui copii unor cupluri altfel sterile. Complicaţiile legale cauzate de existenţa embrionilor congelaţi, alături de clonare şi alte forme de manipulare fac imposibil ca noi să acceptăm FIV (fertilizarea **in vitro**) aşa cum s-a practicat în mod tradiţional. Procedeul dezvoltat recent şi cunoscut ca Intra-Cytoplasmic Sperm Injection (ICSI) poate oferi o alternativă, întrucât permite ca să fie fertilizat un singur ovul, eliminând astfel necesitatea embrionilor supranumerari. Aceasta nu previne manipularea gameţilor umani şi a embrionilor însă oferă o nouă posibilitate pentru cupluri de a concepe fără a crea vieţi umane nedorite.

Întrebarea este următoarea: dintr-o perspectivă ortodoxă este moral acceptabil — adică, acceptabil înaintea lui Dumnezeu — să se creeze viaţă în afara pântecelui matern? Biserica Romano-Catolică a condamnat ferm astfel de procedee, invocând atât ingerinţa tehnicii în viaţa cuplului cât şi pericolul alunecării pe panta care duce la o şi mai mare manipulare. (Vezi mai ales Instrucţia „Donum Vitae" a Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei despre „Respectarea vieţii umane la originea ei şi demnitatea procreării" din 22 februarie 1987). Ortodoxia nu are aceeaşi abordare bazată pe „legea naturală" precum Biserica Romană. Totuşi, e nevoie încă să ajungem la un anumit consens dacă putem accepta sau nu procedee medicale care implică medicamente pentru creşterea ovulaţiei, laparoscopia pentru colectarea ovulelor, masturbarea pentru obţinerea spermei şi manipularea gameţilor în laborator, pentru a ajunge la ceva mai puţin de douăzeci la sută şanse de succes pentru sarcină. În plus, trebuie să ne întrebăm dacă Biserica poate încuviinţa un procedeu care este atât de costisitor încât numai cei avuţi pot avea acces la el. Sunt probleme care pretind o reflecţie serioasă şi decizii bine cântărite.

Aceasta ne conduce la chestiunea bio-posibilităţilor şi biohazardului ingineriei genetice în genere. Pe de-o parte, producţia de medicamente, hormoni şi proteine prin ceea ce Lb. franceză denumeşte foarte bine ca „le génie génétique" deschide posibilităţi extraordinare pentru noi tratamente medicale ale unor boli înainte incurabile. Proiectul genomului uman ne sporeşte zilnic cunoaşterea zestrei noastre genetice şi promite astfel să furnizeze noi terapii ce vor reduce rata mortalităţii copiilor, în acelaşi timp cu creşterea calităţii vieţii celor ce ar fi purtat într-o vârstă mai fragedă handicapuri mentale sau fizice severe. Cu toate acestea, întrebarea cea mai importantă în această privinţă se referă nu la condiţia noastră fizică sau mentală ci la gradul sănătăţii noastre spirituale. Manipularea ADN-ului în scopul „ameliorării" speciei umane ne va cobori inevitabil pe panta spre ceea ce Paul Ramsay numea „omul fabricat":

persoana umană creată mai mult după criterii — dorințe și necesități — umane decât după chipul lui Dumnezeu.

Cine va stabili, de fapt, ce criterii trebuie aplicate la producerea de ființe umane prin inginerie genetică și care vor fi acele criterii? Fără îndoială, utilitatea și inteligența vor prevala față de sfințenie și înțelepciune. În foarte competitivele societăți apusene de astăzi, trăsături precum un temperament agresiv, o gândire analitică și putere fizică vor fi desigur mai apreciate decât valorile lui Iisus așa cum apar ele înfățișate în Fericiri, valori precum sărăcia cu duhul, smerenia, căutarea dreptății și jertfa de sine din iubire pentru altă persoană.

Pe măsură ce proiectul genomului uman avansează, printre specialiștii creștini în medicină se manifestă o îngrijorare tot mai mare. Odată descris exhaustiv genotipul uman iar diversele funcții ale moleculelor de ADN cunoscute, oamenii de știință vor avea puterea de a manipula materialul genetic după dorință. Aceasta va duce nu doar la crearea de himere (deja se introduce material genetic uman în alte organisme) dar poate conduce la reînvierea mișcării eugeniste ce s-a dovedit atât de dezastruoasă sub naziști. Eugenismul științific, fondat în jurul anului 1890 de către Francis Galton, avea două scopuri principale: împiedicarea reproducerii celor indezirabili, precum întârziații mental și handicapații fizic, și „ameliorarea" rasei umane prin selecție genetică. Acum, ca și atunci, rămâne întrebarea cine anume și cu ce criterii va stabili pe cei indezirabili social și la ce „soluție finală" vor fi supuși pentru ca rasa umană să fie „ameliorată"?

Extraordinarul succes din ultimele luni în materie de clonare cere o atenție specială din partea Bisericii și a bioeticienilor creștini. Nașterea faimoasei oi „Dolly" naște întrebarea: „astăzi oaia, mâine păstorul"? Dolly a fost primul mamifer clonat folosindu-se o celulă adultă. Anterior era necesar să fie clonată o celulă embrionară, selecționată înaintea declanșării diferențierii celulare. Acest succes tehnologic remarcabil deschide drumul clonării umane, inclusiv cel al creării unor antropoizi, creaturi sub-umane programate să acționeze ca sclavi, cu eficiență perfectă și ascultare necondiționată. Într-un răspuns la o solicitare făcută în aprilie trecut de către Casa Albă, Biserica Ortodoxă din America a trimis președintelui Clinton o declarație ce condamnă categoric orice experiment științific care ar duce la clonarea de ființe umane. Deși astfel de experiențe folosindu-se celule embrionare au loc de mulți ani, posibilitatea clonării celulelor adulte mărește considerabil posibilitatea de a produce în curând copii „la cerere". Prin urmare, Biserica trebuie să se pronunțe, chiar dacă declarațiile sale nu ajută decât la limitarea folosirii fondurilor de stat pentru un asemenea abuz manipulator.

Ingineria genetică trebuie încurajată și susținută de banii publici în măsura în care poate crește calitatea și cantitatea de plante și animale comestibile și poate oferi terapii adecvate îngrijirii medicale. În domeniul producției alimentare, aceasta poate include chiar clonarea șeptelului, ceea ce se și petrece în urma fenomenului „Dolly". Inacceptabilă este însă manipularea gameților umani în vederea sporirii sau îmbunătățirii unor trăsături, după cum de asemenea inacceptabilă este crearea

de copii pentru a furniza „piese de schimb" pentru transplantul de organe. Această apreciere rămâne valabilă chiar dacă, de pildă, celule cerebrale fetale pot reduce semnificativ simptomele parkinsonului prin creşterea nivelului neurotransmiţătorului dopamina. Or, aceste organe fetale pot fi transplantate fără a declanşa o reacţie de respingere.

În ciuda avantajelor medicale ale ţesuturilor fetale şi a speranţei că transplantele fetale sunt bine primite de anumiţi pacienţi, rămâne un adevăr moral pe care trebuie să-l respectăm, acela că oricât de nobil poate fi un scop, el nu poate justifica mijloace imorale. Este un principiu fundamental al moralei creştine, afirmat de Sf. Ap. Pavel însuşi: „să nu facem cele rele ca să vină cele bune" (Rom. 3, 8). Clonarea umană ca şi înmagazinarea de organe fetale sunt oribile şi inacceptabile datorită abuzului inerent în ele. Insistând asupra acestui punct nu dorim defel să împiedicăm progresul ştiinţific sau să stânjenim o îngrijire medicală adecvată. Grija noastră e doar aceea de a da lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu, începând cu viaţa umană. Pentru a reaminti cuvintele Sf. Ap. Pavel către corinteni, „Nu sunteţi ai voştri; căci aţi fost cumpăraţi cu preţ. Slăviţi, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru"! (I Cor. 6, 19-20). O astfel de poruncă este cu neputinţă de respectat câtă vreme cedăm ispitei de a ne modela după propriul nostru chip şi de a reconstitui cu organele altora şi mai ales cu cele ale unui nenăscut care nu poate consimţi.

Cu privire la problema tratamentului bolilor în stadiu terminal, o întrebare ce se ridică astăzi cu o urgenţă aparte este cea a controlului durerii, în special în cazurile de cancer şi de alte boli în care suferinţele fizice şi mentale pot deveni de nesuportat, chiar „dezumanizante". Dacă eutanasia, sub forma suicidului asistat medical, preocupă mediile de informare ca şi pe eticieni e pentru că s-a dat prea puţină importanţă folosirii adecvate şi raţionale a substanţelor derivate din opium, precum morfina, adesea datorită temerii ascunse şi iraţionale că pacientul va deveni dependent de ele. Spitalele St. Christopher din Anglia administrează de mulţi ani pacienţilor bolnavi de cancer în stadiu terminal aşa-numitul cocktail Brompton, un medicament pe bază de morfină sau heroină, conţinând şi sedative, ce s-a dovedit foarte eficient în a uşura pacienţilor un sfârşit al vieţii cu adevărat „fără durere, ne ruşinat, în pace". Cei cărora li se administrează această medicaţie tind să aibă nevoie de doze mai mici decât cei conectaţi la o perfuzie de morfină, deoarece controlează ei înşişi acest proces.

O atenţie serioasă dată problemei ţinerii sub control a durerii ar face mult pentru oprirea cursei frenetice către legalizarea sinuciderii asistate medical. Abuzurile grave apărute în experimentul olandez cu eutanasia au fost mult mediatizate. Ele ar trebui să ne conştientizeze de extraordinar de puternica atracţie pe care aşa-numitul „drept la moarte" îl exercită asupra minţilor celor ce simt că trăiesc într-o lume lipsită de un sens transcendent. Însă, aşa cum au arătat cercetările, cei care caută asistenţă medicală pentru a-şi pune capăt vieţii se tem nu atât de moarte cât de **procesul** morţii. Perspectiva de a petrece săptămâni, luni sau ani conectaţi la un respirator, hrăniţi prin perfuzii şi de a se sfârşi

cu încetul într-o secţie de spital este groaznică şi deprimantă. Biserica trebuie să-şi pună greutatea de partea alternativelor — începând cu programele spitaliceşti — care oferă mângâiere şi speranţă şi nu frustrare şi disperare care duc la sinucidere.

O chestiune etică apropiată se referă la hrănirea şi hidratarea bolnavilor în stadiu terminal. Am asistat în ultimii ani la o schimbare semnificativă de atitudine în această privinţă. Întrucât hrana şi apa sunt esenţiale în susţinerea unui organism viu, s-a luat drept evident că sunt obligatorii în orice tratament. S-a considerat imoral şi inimaginabil ca muribunzii să fie privaţi de hrană şi apă pentru că s-a presupus că ar suferi de foame şi deshidratare. Când membrii echipei medicale observau muribunzi care îşi scoteau tuburile naso-gastrice sau perfuziile intra-venoase, le repuneau repede în funcţiune, considerând că pacientul era mental instabil sau pur şi simplu reacţiona la iritarea pe care acestea i-o cauzau. Recunoaştem astăzi că acest gest se datorează mai degrabă unei intuiţii comune muribunzilor că hrănirea şi hidratarea în stadiul ultim al vieţii (adică cu numai câteva ore sau zile de viaţă) fac mai mult rău decât bine. Pentru muribund, absenţa hranei şi apei permite organismului să producă analgezice naturale (encefalina, endorfina şi neurohormoni asemănători) şi să crească azotemia care are de asemeni un efect analgezic. Aceasta permite sistemului celular să se oprească treptat, făcând pacientul să moară cu un minimum de suferinţe fizice.

Aşadar, în anumite cazuri, creşterea dozei de narcotice, precum morfina, este indicată medical, făcând astfel suportabile dureri altfel imposibil de suportat. Este un tratament moral acceptabil chiar şi atunci când ameninţă să încetinească sau chiar să oprească sistemul respirator. De asemenea, în anumite cazuri din stadiul terminal al vieţii (stabilite de către cel puţin doi medici), este indicată refuzarea sau retragerea tuburilor de alimentare şi hidratare (asigurându-se în acelaşi timp că membranele mucoase ale corpului să fie păstrate umede cu bucăţele de ghiaţă sau tampoane cu glicerină). În pofida aparenţelor, aceste acţiuni nu violează primul principiu al jurământului hipocratic, **primum non nocere**, „mai întâi nu vătăma", deoarece în conformitate cu „principiul dublului efect", acceptat atât de moraliştii ortodocşi cât şi de cei romano-catolici, în primul rând se acţionează pentru binele pacientului şi apoi beneficiul care rezultă este proporţional mai mare decât consecinţele negative (întrucât a muri mai repede dar în pace e preferabil faţă de o moarte prelungită marcată de o suferinţă insuportabilă), iar intenţia actului nu este aceea de a ucide pacientul ci de a micşora pe cât posibil suferinţa fizică sau mentală.

Spunând acestea, trebuie totuşi să stăruim asupra faptului că din punct de vedere ortodox există o diferenţă fundamentală între a omorî şi a lăsa să moară. A lăsa pacientul să moară înseamnă doar a accepta limitele existenţei umane şi ale biotehnologiei moderne şi a permite bolii să-şi urmeze cursul până la capăt, pe când actul omorârii, inclusiv aşa-numita „ucidere din milă" sau eutanasia, uzurpă puterea şi autoritatea care aparţin numai lui Dumnezeu. Indiferent ce formă ia, eutanasia este inacceptabilă moral deoarece Dumnezeu este Stăpânul atât al vieţii cât

şi al morţii. Prin urmare, a cauza intenţionat moartea, indiferent de motivaţie, înseamnă a săvârşi ucidere.

Această convingere are implicaţii importante pentru stabilirea morţii ca şi pentru cazurile în care se folosesc mijloace extraordinare pentru menţinerea existenţei fizice a pacientului. Echipele ce realizează transplante de organe sunt firesc preocupate de lipsa cronică a organelor disponibile, ceea ce a dus la presiunea de a declara nou-născuţii anencefalici ca practic morţi, pentru a putea recolta organele lor. Aceasta a generat în opinia curentă imaginea echipei ce realizează transplante dând târcoale trupului pacientului aflat în stare terminală, gata să prevaleze organele vitale înainte ca acesta să fi murit cu adevărat. Încă şi mai tulburătoare sunt încercările de a declara pacienţi aflaţi în comă profundă sau „stare vegetativă persistentă" (SVP) drept morţi din punct de vedere legal, deşi pot fi menţinuţi în viaţă, adesea ani de zile, printr-o tehnologie specifică. Dată fiind limitarea capacităţii tehnologice şi a resurselor noastre de a transplanta cu succes organe vitale, e cazul oare să se pună capăt vieţii acestor pacienţi refuzând sau oprind susţinerea ei? Şi dacă da, ar trebui ei consideraţi candidaţi pentru recoltarea de organe?

Problema transplantului de organe e una ce s-ar cuveni dezbătută tocmai la o întrunire ca aceasta. Din perspectiva tradiţiei ortodoxe, şi mai ales patristice, se pot argumenta două poziţii. Pe de-o parte, insistăm asupra „sfinţeniei vieţii", asupra calităţii inerent sacre a vieţii umane create după chipul lui Dumnezeu. Aceasta îi face pe unii teologi să afirme că transplantul de organe ar trebui interzis deoarece violează trupul uman şi reduce persoana muribundă la un rezervor potenţial de „piese de schimb". Deoarece etica medicală ortodoxă aşează valoarea vieţii şi integritatea pacientului mai presus de orice, folosirea copiilor anencefalici sau a adulţilor muribunzi ca sursă pentru prelevarea de organe este imorală.

Pe de altă parte, se poate argumenta că cel mai mare act de iubire pe care îl poate face pacientul muribund constă în oferirea organelor sale vitale altora, pentru ca viaţa lor să poată fi prelungită sau îmbunătăţită. De pildă, omiliile Sf. Ioan Hrisostom despre bogăţie şi sărăcie pot fi interpretate astfel: Tot ceea ce ne „aparţine", inclusiv existenţa noastră personală, este un dar de la Dumnezeu şi aparţine în realitate Lui; noi suntem chemaţi să fim iconomi ai trupului nostru în numele lui Hristos şi să avem o iubire necondiţionată faţă de aproapele nostru („taina fratelui"); aşadar, suntem obligaţi moral să oferim altora organele vitale pe care noi înşine nu le mai putem folosi.

Oricum am decide în această problemă, există anumite linii directoare pe care trebuie să le respectăm. În ultimii ani criteriul stabilirii morţii s-a deplasat de la încetarea ritmului cardio-respirator la aşa-numita „moarte a creierului". Aceasta din urmă este însă ambiguă. Este oare moarte încetarea funcţionării encefalului? Sau ar trebui declarată moartea numai când a încetat activitatea trunchiului cerebral? Însă moartea acestuia înseamnă începutul putrefacţiei; ea arată „moartea întregului organism" mai degrabă decât „moartea organismului ca întreg", aşa încât odată ce are loc moartea trunchiului cerebral e prea târziu să se mai

preleveze organe. Folosind acest criteriu pentru determinarea morții, nu ne mai rămâne decât să constatăm faptul teribil că organele vitale nu pot fi prelevate decât de la pacienți care tehnic sunt încă în viață.

În toate aceste cazuri — anencefalie și boli terminale, SVP și comă profundă — nu trebuie să uităm un aspect crucial. **Calitatea de persoană umană este stabilită nu de către diagnosticul medical ci de către Providența divină.** Un copil anencefalic, considerat „inutil“ și probabil nu pe deplin uman dintr-o perspectivă strict socială, este fără îndoială în fața lui Dumnezeu o **persoană.** Aceasta este valabil și pentru pacientul insensibil aflat în SVP sau victima traumatizată a cărei viață poate fi susținută doar cu un aparat pentru respirație. Când e vorba de viață și moarte acest adevăr rămâne fundamental. Înaintea lui Dumnezeu nici boala, nici moartea nu lipsesc făptura umană de caracterul ei de persoană.

Cu toate acestea, dată fiind realitatea limitării resurselor medicale și financiare, alături de faptul mortalității noastre, a prelungi **procesul** morții prin magia tehnologică este un act iresponsabil și nechibzuit. Există o vreme să trăiești și o vreme să mori. Odată ce trupul a intrat într-o stare terminală (și anencefalicii sunt prin definiție pacienți terminali), un tratament rațional și conform credinței va consta în ținerea sub control a durerii, asigurarea liniștii și a „despărțirii în pace a sufletului de trup“ pe care o cerem în rugăciunile pentru muribunzi. Eroismul medical — ceea ce francezii numesc **l'acharnement thérapeutique** — reprezintă prea adesea un soi de bio-idolatrie, un „vitalism“ ce constă în a prezerva doar existența biologică, indiferent de dorința pacientului și cheltuielile societății.

Stabilirea a ceea ce constituie un tratament inutil sau ineficient, distinct de eforturile brave de a păstra și îmbunătăți viața pacientului atunci când este posibil, trebuie făcută **în fiecare caz în parte.** Tradiția biblică și patristică a Bisericii nu ne oferă răspunsuri specifice la întrebările când și cum susținerea vieții trebuie menținută sau întreruptă. Ea insistă însă asupra **infinitei valori a persoanei umane.** Astfel, ea ne oferă linia directoare pentru orice decizie medicală, și anume un respect necondiționat pentru pacient ca purtător al chipului divin, ceea ce înseamnă că asemenea decizii trebuie să urmărească predarea persoanei în mâinile iubitoare și milostive ale lui Dumnezeu, cu neclintita convingere că Dumnezeu, și numai El, se cuvine să stabilească hotarele vieții și morții.

Tocmai în lumina unor reflecții ca acestea, marea majoritate a teologilor ortodocși resping categoric orice formă de suicid asistat medical, ca și orice acțiune ce ar urmări să pună capăt vieții unei persoane, chiar dacă pacientul ar suferi dureri insuportabile. În astfel de situații soluția nu este moartea tragică cunoscută sub eufemismul „eutanasie“ ci mai degrabă luarea unor măsuri care să diminueze efectiv suferința așa încât pacientul terminal să poată muri cu un maximum de conștiință și un minimum de durere.

La capătul vieții e esențial ca cei ce mor să fie capabili să se pregătească pentru moarte în așa fel încât să păstreze anumite valori și scopuri fundamentale. Ei trebuie să păstreze în cel mai mare grad posibil o relație conștientă și personală cu Dumnezeu și cu alți oameni, trebuie să se

poată spovedi şi împărtăşi pentru ultima dată şi trebuie să ştie că sunt înconjuraţi de prezenţa şi rugăciunea celor ce îi iubesc şi pot să-i predea în pace şi cu blândeţe în mâinile lui Dumnezeu.

Rod al tehnologiei medicale moderne, domeniul bioeticii se concentrează în special asupra problemelor biologice şi medicale cu semnificaţie filosofică şi teologică, pentru a aduce în dezbaterea acestor probleme înţelegeri şi judecăţi atât perinente cât şi drepte. Valoarea acestor judecăţi morale depinde în întregime de presupoziţiile care le întemeiază. Însă chiar şi printre moraliştii ortodocşi presupoziţii comune duc adesea la concluzii diferite — de exemplu, cu privire la contracepţie, tehnologiile procreative, transplantul de organe sau experimentarea pe celule germinale. În privinţa lor, există astăzi în interiorul Ortodoxiei opinii foarte divergente faţă de ceea ce este cu adevărat conform cu „viziunea Bisericii". Fără îndoială, este esenţial să ne continuăm dialogul pentru a ajunge la soluţii potrivite, chiar dacă aceasta înseamnă să acceptăm că nu suntem de acord asupra unor chestiuni fundamentale.

Însă dialogul între noi nu este suficient. În lumea atât de pluralistă şi relativistă în care trăim — o lume fundamental ostilă valorilor creştine — este de cea mai mare importanţă ca noi, creştinii ortodocşi, să ne unim forţele cu alţii care cheamă numele lui Hristos, spre a reflecta şi a ne ruga împreună pentru a afla voia lui Dumnezeu faţă de o lume care pluteşte în confuzie morală şi într-un egoism întunecat. Iar pentru noi, ortodocşii, teologi, specialişti în medicină sau laici preocupaţi, la fel de important este să ne dăruim misiunii preoţeşti fundamentale care constă în a închina lui Dumnezeu problemele şi dilemele boeticii, împreună cu persoanele ale căror vieţi sunt afectate de acestea. Responsabilitatea noastră de căpătâi, astăzi şi în viitorul previzibil, este aceea de a supune Autorului vieţii multitudinea de probleme dificile privind viaţa şi moartea, cu credinţa şi rugăciunea ca fiecare decizie morală pe care o vom face să slujească scopului Său şi să contribuie la cinstea şi slava Sa.

Arhipresb. JOHN BRECK
(Trad. de SEBASTIAN MOLDOVAN)

BIOETICĂ ŞI RELIGIE*

Din impactul cuceririlor ştiinţei în domeniul biologiei şi medicinei („ştiinţelor vieţii") cu drepturile inalienabile ale omului s-a născut o nouă preocupare numită *bioetică*. Scopul său este *acela de a face ca rezultatele descoperirilor ştiinţifice să ajungă a fi făcute utile omului,* altfel spus, *raţiunea sa este de a conferi un sens uman oricăror descoperiri ştiinţifice.* În epoca actuală caracterizată prin raţionalizarea şi intelectualizarea lumii, se vorbeşte despre o criză spirituală ce a făcut pe oameni ca, în numele raţionalismului şi pragmatismului, să estompeze sensul valorilor morale clasice de compasiune, empatie şi devoţiune ca valori autentice ale vieţii, de unde riscul sacrificării în numele unui „totalitarism ştiinţific".

Pe de altă parte, se ştie că ştiinţa ce a multiplicat puterile creative ale omului faţă de natură, a generat şi riscul unor ameninţări şi aplicări distructive, căci orice descoperire ştiinţifică are o faţă solară, benefică omului, dar şi o faţă tenebroasă, riscantă în aplicaţiile sale umane, dacă ar fi lipsită de sensul ei uman. Nu mai mult decât clonarea, prin crearea de oameni identici, ce astăzi a devenit ştiinţific posibilă, s-ar opune variabilităţii creaţiei în natură şi ar afecta grav progresul lumii naturale, cât timp Dumnezeu a creat unitatea lumii în diversitate, natura devenind, prin aceasta, un mod de transparenţă a divinităţii. Asupra aspectelor întunecoase, riscante, ale progresului ştiinţific s-a atras atenţia omului încă din cele mai vechi timpuri: Biblia se întreba dacă va pieri omul prin ştiinţă, Democrit şi Aristotel, în faţa unor atari riscuri, cereau a nu rupe sigiliul celest al lumii, Lucian Blaga pleda pentru a nu strivi corola de minuni a lumii, iar Huxley, la O.N.U., atrăgea atenţia asupra faptului că ştiinţa poate pune în pericol drepturile fundamentale, naturale, ale omului. În faţa riscurilor aduse de descoperirea atomului, Einstein atrăgea atenţia că orice descoperire ştiinţifică căreia nu i s-ar da un sens uman ar fi un brici lăsat în mâna unui copil de 3 ani, care necunoscând rostul său, ar risca a se autovătăma. Crearea armelor artificiale prin inteligenţa umană ce a depăşit mijloacele sale naturale de adaptare la mediu, poate pune astăzi în pericol existenţa filogenetică a omului, dar nu numai a sa, ci şi a altor specii. Bioetica, în faţa acestor riscuri, devine o punte în-

---

* Profesor la Institutul de Medicină şi Farmacie şi director al Institutului Medico-Legal din Iaşi, Dr. Gh. Scripcaru este unul dintre promotorii şcolii româneşti de bioetică (n. red.).

tre cuceririle ştiinţei şi aplicarea lor la om, în concordanţă cu drepturile fundamentale ale omului ca unicat în natură şi dotat de divinitate cu capacitatea de a crea.

Pe de altă parte, cunoaşterea umană este un proces infinit nenormativ şi fără mesaje etice şi a fost pusă de divinitate în om, în scopul de a se apropia de ceea ce Berdiaev numea, şi anume, creaţia de ziua a 8-a. Deci cunoaşterea vine de la Dumnezeu care a poruncit omului a creşte, a se înmulţi şi a stăpâni pământul, poruncă pe care Iisus a amplificat-o prin obligaţia dată omului de a cunoaşte adevărul, singurul în măsură a-l face slobod. În timp, aspectul ambivalent al cunoaşterii prin ştiinţă şi-a manifestat puterea atât prin ajutorul dat omului dar şi prin ameninţarea sa. Faţă de riscul ameninţării prin ştiinţă, se impune imperativul redării sensului divin al oricărei creaţii, sensul ei uman, cât timp viaţa, în general, are taina sa ascunsă în divin. În acest sens, bioetica are sarcina de a reda sensul uman al oricărei descoperiri ştiinţifice, ca un act premergător sensului său divin dat de religie. Bioetica devine astfel un gardian la hotarul dintre ştiinţă şi om, o modalitate de reabilitare a ştiinţei prin uman şi apoi de divinizare a umanului prin religie. Cunoaşterea vine de la Dumnezeu, de aceea Biserica, spunea undeva părintele profesor Galeriu, nu a afirmat niciodată preceptul de a crede şi a nu cerceta, dispreţuind astfel cunoaşterea, ştiinţa. Cunoaşterea ştiinţifică a omului şi credinţa perfecţionării sale prin spirit, a aspiraţiei sale către perfecţiunea prin divin, devin două laturi complementare a aceluiaşi act uman creator, deci demiurgic, deoarece timpul creat şi perfecţionat de natură a fost înzestrat cu un suflet veşnic creat de Dumnezeu, de unde decurge adevărul că sensul existenţei a fost dat aprioric de divinitate şi aceasta constituie esenţa existenţei umane. Dacă omul ar neglija această realitate, prin ştiinţă, ar putea domina lumea, dar fără sensul divin al vieţii sale ar ajunge a nu se putea domina pe el însuşi precum şi ştiinţa pe care o creează. Ştiinţa nu trebuie deci să micşoreze lumea spirituală a omului care este esenţa existenţei sale, cât timp trupul, natura sa, are raţiunea de a fi numai în uniune cu sufletul ce îl guvernează. Bioetica ajută religia a promova şi desăvârşi această esenţă umană în contextul descoperirilor ştiinţifice actuale.

Cunoaşterea umană ce ar neglija semnificaţia sa pentru om nu poate interveni în legile proprii ale naturii fără riscul de a isca nişte pericole, în faţa cărora bioetica promovează tocmai această semnificaţie umană, pentru ca descoperirile ştiinţifice să ajungă în timp util la om. Bioetica transformă astfel drepturile omului în valori în sine, valori care trebuie respectate indiferent de avantajele cercetării pentru om şi societate. Atari drepturi devin criteriul principal de aplicare al ştiinţei la om, cât timp, de exemplu, dreptul la viaţă este intangibil şi indiferent de circumstanţe, el nu poate fi obiect al unor derogări. Mai mult, bioetica susţine preeminenţa individului faţă de interesele sociale şi militează pentru priza de conştiinţă a evaluării adecvate a riscurilor posibile de utilizare improprie a datelor ştiinţifice. Bioetica îşi rezervă dreptul de a realiza consensul dintre natural şi spiritual,

dintre uman şi divin, în final, dintre ştiinţă şi religie, fapt ce justifică existenţa în Comitetele de bioetică a oamenilor de ştiinţă şi a teologilor, pe lângă jurişti, medici, filosofi etc. Consensul pleacă de la multitudinea de paradigme incluse în Rezoluţii şi Declaraţii internaţionale dar şi de la specificul etic şi spiritual al unei comunităţi umane, în scopul ca sensul descoperirilor ştiinţifice să fie cât mai fidel aspiraţiilor superioare ale acestor comunităţi. În acest sens, rezoluţiile proclamă, cu consecvenţă, preeminenţa intereselor individuale asupra celor ştiinţifice şi sociale, garantează drepturile fundamentale ale fiecărei persoane umane, inclusiv dreptul la integritate şi identitate a eului uman, obligă la efectuarea unor acte tehnice pe om cu respectarea regulilor privind riscurile lor, cu respectul consimţământului informat ca expresie a voinţei sale suverane precum şi cu necesitatea ca, în lipsa unor metode alternative şi în absenţa riscurilor disproporţionate, orice intervenţie tehnică să fie pertinentă ştiinţific şi etic. Protecţia bioetică şi apoi legală se extinde de la cercetările pe om, la embrioni, donare de ţesuturi şi organe etc., toate efectuate numai în interesul persoanei şi fără a fi surse de profit. Toate aceste rezoluţii pleacă de la adevărul că fiecare om este un unicat şi consecutiv, diferenţierea individuală trebuie să devină baza bioeticii. Individualitatea umană exprimă astfel sursa fundamentală a evoluţiei sale, continuată prin spiritualizarea existenţei sale, prin morală. Căci, promovarea drepturilor absolute la viaţă şi integritate (individualitate) psihofizică şi spirituală decurge din caracterul sacru al vieţii ca fiind oferită de Dumnezeu după chipul şi asemănarea cu El.

Bioetica, în acord cu religia, ne permite astfel a înţelege că omul are o valoare intrinsecă şi nu poate fi lăsat la discreţia riscurilor descoperirilor ştiinţifice, mai ales astăzi când Hiroşima ne-a arătat cât suntem de neputincioşi în faţa laturii tenebroase a descoperirilor ştiinţifice, când omul poate deveni *„o creaţie ratată"* (Cioran), când ştiinţa creează riscul evoluţiei către o lume antropofugală (Horstman).

În virtutea adevărurilor enunţate în Rezoluţiile şi Declaraţiile Consiliului Europei privind bioetica, nici omul nu poate renunţa la drepturile sale în faţa biotehnologiilor actuale, demnitatea umană fiind întotdeauna superioară voinţei celui ce o poartă. Drepturile omului, în manifestarea lor fizică şi spirituală, sunt, cum s-a spus, de esenţă individuală şi ele nu pot fi restrânse sub justificarea legitimităţilor generale, decât în cazuri precis stipulate de normele etice şi legale.

În concluzie, bioetica, în concordanţă deplină cu religia, are sarcina de a apăra fiinţa umană faţă de eventualele abuzuri ale descoperirilor ştiinţifice, de a devansa pe plan normativ, mai ales juridic, ceea ce trebuie să ajungă util din ştiinţă până la om. Cum dreptul inalienabil la viaţă şi sănătate constituie nucleul central al oricăror alte drepturi ale omului, bioetica promovează permanent o concordanţă deplină între demnitatea fiinţei umane şi resursele afirmării sale socio-spirituale, o filiaţie deplină între universalitatea cuceririlor ştiinţifice şi individualitatea drepturilor fiinţei umane, o concordanţă între primordialitatea acestor drepturi şi nevoile comunităţii. Prin toate aces-



tea se produce un fenomen inevitabil de aculturaţie a ştiinţei în religie, în credinţa forţei spirituale a omului, cât timp religia nu neagă evoluţia, ci dimpotrivă, îi dă sensul său adevărat, sensul său divin. Cum astăzi drumul de la natură la Dumnezeu este îngreuiat (M. Eliade), iar ştiinţa riscă a exacerba această îngreunare, bioetica, în consens cu religia, sprijină şi lărgeşte drumul către transcendenţă al omului, ca fiind singura cale de acces către fiinţa lui, cum accentua C. Noica. Numai acest efort spre transcendenţă ne poate releva în mod permanent conştiinţa imperfecţiunii noastre şi consecutiv, căile de aspiraţie, de apropiere cât mai veridică de ideea de perfecţiune. Criza de sens a ştiinţei este deci supleată de bioetică, care, prin toate imperativele sale morale, face ca orice tentativă de transformare biologică a omului să tindă a sfârşi în desăvârşirea fiinţei sale spirituale. Este astfel o realitate faptul că cu cât omul de ştiinţă pătrunde mai adânc în tainele universului, cu atât se apropie mai mult de misterele lumii şi ale vieţii şi deci de divinitate. Din acest motiv, relaţia creator-creatură nu poate face abstracţie de sensul uman al cuceririlor pe care le aduce ştiinţa, sens pe care îl oferă bioetica, şi care constituie o premiză de câştigare a sensului vieţii pe care îl aduce şi consacră religia. Dând sens uman ştiinţei dăm sens divin existenţei şi creaţiei umane. Acest sens, cum spunea părintele Cleopa într-o convorbire, nu este altul decât acela de a merge drept înainte către permanenţa spiritului şi creaţiei între două zidiri şi anume, între zidirea din dreapta ce se referă la sensul dat vieţii prin moarte de către Creator şi zidirea din stânga, al depăşirii acestei limitări fizice în timp prin creaţia spiritual umană. Altfel, a reduce viaţa numai la biologic şi deci numai la material şi a pierde din vedere sensul ei spiritual care este esenţa vieţii, ar însemna a sărăci viaţa, spunea părintele D. Stăniloae, a pierde justificarea autentică, divină, a trecerii omului prin această lume.

Prof. dr. GH. SCRIPCARU

BIBLIOGRAFIE

1. ANTONESCU G.G., *Istoria pedagogiei,* Ed. Cultura românească, 1939.
2. BYK C., *Medical and Biological Progress and European Convention on Human Rights,* Medicine and Law, 1992, 3—4, 187.
3. CABRILLAC R., *Droit et liberté fondamentaux,* Ed. Dalloz, 1995.
4. MARTY DELMAS M., *Liberté et droit fondamentaux,* Ed. Seuil, 1996.
5. MASON K.J., *Human life and Medical Practice,* Edinburgh Univ. Press, 1989.
6. SCRIPCARU Gh., *Bioetica în perspectivă europeană,* Ed. Symposion, 1995.
7. STĂNILOAE D., *Reflexii despre spiritul poporului român,* Ed. Scrisul românesc, 1992.

*** *Ortodoxia în mărturisiri contemporane,* Ed. Sophia, 1998.

TEOLOGIA FEMINISTĂ ŞI BIOETICA

Dintre „teologiile noi" sau „la modă", cea care are mai multe conexiuni cu bioetica şi care pare să o influenţeze mai mult este, cu siguranţă, cea feministă. Fiind o mişcare sincretistă, neunitară, un amestec polimorf de doctrine, feminismul nu are o „teologie" în sensul autentic al cuvântului. Câtă vreme se pot constata diferenţe doctrinare majore, uneori contradictorii, de la o grupare la alta, nu ne putem aştepta nici la o etică unitară. De aceea, noi am prefera să vorbim de o „mentalitate" de tip feminist, încadrată unui fenomen mai amplu, multi-direcţional şi confuz, care e fenomenul New Age, şi pe care prefer să-l numesc tot „mentalitate": una post-creştină sau neo-păgână, cu accentuate contururi gnostice. Vom folosi totuşi expresia de „teologie feministă", oricât de straniu ne-ar părea; şi vom căuta să observăm sensul unor influenţe de tip feminist, prezente în şcoala bioetică americană. Pentru aceasta, vom încerca să schiţăm câteva elemente de doctrină feministă şi aspectele etice ce decurg din ea, ca apoi să ne oprim, spre exemplificare, asupra unor situaţii particulare ce ţin de competenţa bioeticii.

Ştim că bioetica se ocupă cu „studiul sistematic al conduitei umane în sfera ştiinţelor vieţii şi a sănătăţii, examinată în lumina valorilor şi principiilor morale".[1] Domeniul de acţiune priveşte deci ştiinţele biologice, bio-tehnologia şi medicina. Or, femeile constituie majoritatea celor ce solicită şi oferă asistenţă sanitară.[2] Şi, în acelaşi timp, punctul focal al teologiei feministe îl reprezintă „experienţa femeilor" şi ţinteşte „bunăstarea" lor.[3] Natura umană, trupul, raporturile umane, reproducerea, toate acestea sunt teme supuse criticii şi reconstrucţiei teologice feministe, dar totodată elemente de mare interes pentru bioetică.

Nu ne putem aştepta la poziţii etice clare, deci la coordonate bine definite pentru bioetică, din partea mişcării feministe, care nu are o teologie unitară, ci „teologii"; de aceea, teoreticienii serioşi se abţin de la

---

1 Encyclopedia of Bioethics, The Free Press, New York, 1978, vol. I, p. XIX.

2 Whitbeck C., Women and Medicine: An Introduction, în „The Journal of Medicine and Philosophy", 7 (1983), p. 119 şi 125; vezi şi Rothman B.K. Health and Medicine, în J. Freeman (ed.), Women: A Feminist Perspective, Mayfield, Palo Alto, 1979, p. 27—40;

3 Earl E. Shelp, Teologia e Bioetica, Ed. Dehoniane, Bologna, 1989, p. 267.

formulări normative valide pentru toţi[4]; ei se limitează să sugereze „intuiţii morale", susceptibile de variaţii, dar care să răspundă, pe moment, mentalităţii pe care o exprimă.

În al doilea rând, această teologie „pluralistică", zisă şi „teologie de proces",[5] oferă adesea soluţii etice ireconciliabile.[6] De aceea, se încearcă precizarea unor convergenţe pe interese şi valori etice fundamentale.

În al treilea rând, dezvoltarea rapidă a ştiinţei bioetice creează dificultăţi teologiei feministe, care are încă de elaborat o expresie sistematică, atât doctrinar, cât şi etic.[7] De exemplu, mulţi teologi şi moralişti feminişti manifestă rezerve în faţa noilor tehnologii ale reproducerii.[8]

Totuşi, teologia feministă, în ciuda limitelor sale, exercită o influenţă sensibilă asupra problematicii bioetice, mai ales în mediul cultural nord-american, dar şi în Europa. Şi merită luată în seamă, în măsura în care exprimă o mentalitate (tot mai difuză), dispune de o doctrină (chiar dacă nu unitară), de o reţea instituţională, şi solicită protecţie legislativă. Or, bioetica însăşi urmează acelaşi traseu.

DOCTRINA FEMINISTĂ

Între temele doctrinare fundamentale, care au incidenţă asupra bioeticii, putem distinge trei:

a. modele de relaţie inter-umană;

b. corporalitatea;

c. valoarea naturii.

Pe doctrina structurată pe aceste tematici, se articulează principii etice, deci cu valoare normativă.

a. **Modele de relaţie**

După cum ştim, doctrina de tip feminist are o structură contestatară, revoluţionară, de revoltă împotriva religiilor tradiţionale. Predicând egalitatea între sexe şi căutând „să demaşte credinţele, simbolu-

4 McCormik R. A., Bioethics in the Public Forum, în „Milbank Memorial Fun Quarterly" 61, (1983), p. 119; McCormik R. A., How Brave A New World? Dilemmas in Bioethics, Doubleday, Garden City, New York, 1981, p. 9; Harrison B.W., Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion, Beacon, Boston, 1983, p. 84—90; Gustafson J.M., The Contributions of Theology to Medical Ethics, Marquette University Press, Milwaukee, 1975, p. 26.

5 Earl E. Shelp, op. cit., loc. cit.

6 Ruether R. R., Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, Simon and Shuster, New York, 1974, p. 214—234; Fiorenza E.S., In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins, Crossroad, New York, 1983, p. 7—36; Robb C.S., A Framework for Feminist Ethics, în „The Journal of Religious Ethics" 9 (1981), p. 48—68.

7 Harrison B.W., op. cit.; Ruether R. R., op. cit.

8 Harrison B.W., op. cit., p. 37; Ruether R. R., op. cit., p. 226.

rile şi practicile religioase ce stabilesc şi favorizează discriminarea",[9] feminismul creează nu doar o nouă antropologie, ci şi o „nouă" teologie. Identifică în tradiţia creştină un „dualism fundamental", între femei şi bărbaţi, ca expresie a trupului şi minţii, emotivităţii şi raţiunii, pasivităţii şi activităţii, dependenţei şi autonomiei, şi îşi propune să-l reducă. Teologia feministă observă că înseşi „metaforele (sic!) personale ale lui Dumnezeu sunt precumpănitor bărbăteşti". În alte cuvinte, „bărbaţii (ar fi) reprezentanţii cei mai apropiaţi ai lui Dumnezeu în familia umană, în societate şi în biserică".[10]

Dumnezeul creştin, reprezentat ca un suveran, transcendent, atotputernic, ce pretinde supunere din partea omului,[11] creează un model de raporturi interpersonale. La rândul său, bărbatul se comportă în acelaşi fel cu femeia.[12] De aceea, critica lui Nietszche, după care creştinismul e religia pentru cei slabi şi pentru victime, ar fi întemeiată.[13] Astfel, teologia feministă se îndepărtează cu totul de creştinism sau îşi propune o „reconstrucţie critică" a teologiei creştine.

Se poate observa, de fapt, că teologia feministă nu este deloc originală, nu aduce o perspectivă nouă în ce priveşte raporturile interumane. S-a spus că egalitatea între bărbaţi şi femei nu e altceva decât „extinderea perspectivelor liberalismului". Sub aspect economic şi politic, se exprimă ca un amestec de marxism şi liberalism. Principiul reciprocităţii îl preia de la teoreticienii socialităţii.[14] Iar când revendică drepturi spre a participa la toate sferele vieţii umane, nu face decât să repete programul teologiei eliberării.

În întreprinderea sa, de demitologizare şi de-ontologizare a diferenţelor dintre bărbaţi şi femei, teologia feministă s-a folosit de multe din rezultatele ştiinţelor biologice şi comportamentale şi ale filosofiei. Şi a reuşit să traseze coordonatele unui model de relaţie inter-umană, în care valorile fundamentale să fie egalitatea, reciprocitatea şi libertatea. În virtutea acestor valori, feminismul refuză tradiţiile religioase de orice fel, ca fiind iremediabil „sexiste", şi oferă, în alternativă, o „cultură a femeilor".

b. **Corporalitatea**

La acest aspect, incidenţa teologiei feministe asupra bioeticii este mare. De aceea, teoreticienii feminişti au căutat să elaboreze o doctrină, care porneşte criticist de la dualismul trup-spirit identificat — de ei! — în toate tradiţiile religioase, în special cea iudaică şi cea creştină.

---

9 Earl E. Shelp, op. cit., p. 271.

10 Ibidem, p. 272.

11 Christ C.P., The New Feminist Theology: a Review of the Literature, în „Religious Studies Review" 3, (1977), p. 203—212; Daly M., Beyond God the Father, Beacon, Boston, 1973.

12 Plaskow J., Sex, Sin and Grace, University Press of America, Washington, 1980.

13 Earl E. Shelp, op. cit., p. 273.

14 George Herbert Mead, Martin Buber, John MacMurray ş.a.

După părerea feminiştilor, femeia a fost asociată trupului, iar bărbatul minţii. „Esenţa femeii constă în capacitatea ei de a naşte".[15] Ea este mai „scufundată în materie",[16] reacţionează sub impulsul emoţiilor şi are ca „activitate" specifică datoria de a purta de grijă trupurilor copiilor şi bărbaţilor.

Şi din perspectiva sexualităţii — ca parte integrantă a trupului uman —, femeia a fost nedreptăţită. De la tabu-urile antice despre sânge, până la prescripţiile stoice de control al dorinţelor sexuale din partea raţiunii, la doctrinele creştine despre păcatul originar, ce au marcat conştiinţa occidentală, s-a format, „din timpuri imemoriale, o complicitate indisolubilă între sexualitate şi contaminare",[17] între puterea sexului şi demonism.

Sexualitatea femeii a fost considerată mai „carnală" decât a bărbatului — se spune —, mai „aproape de natură", mai animalică, mai puţin controlată de raţiune. S-a ajuns până la a identifica femeia cu răul.[18]

De aceea, teologia feministă are misiunea să reevalueze semnificaţiile trupului femeii. Anatomia nu mai poate fi un destin fatal. Femeile nu mai trebuiesc identificate cu trupurile lor. Pornind de la propriile experienţe, femeile trebuie să-şi „revendice" propriile trupuri, ca parte a feminităţii lor, să-şi „proclame" drepturile de a dispune de ele,[19] cu toate consecinţele teoretice şi practice ce decurg de aici. Uzând de o metodologie fenomenologică, teologia feministă încearcă să sublinieze ce înseamnă „a fi un trup", iar nu „a avea un trup", pentru a înţelege propriul trup ca instrument sau posibilitate de integrare în lume, ca trup-subiect, iar nu ca trup-obiect.[20]

c. Valoarea naturii

O altă temă, centrală pentru teologia feministă, şi care atinge bioetica, este concepţia despre natură, ca loc în care omul îşi trăieşte propria corporalitate.

Femeia a fost considerată, de tradiţiile religioase şi culturale, mai „aproape de natură", încât natura însăşi părea simbolizată ca... „feminină". Eforturile omului de dominare a naturii urmau acelaşi model de relaţie şi în ce le priveşte pe femei.[21] Această relaţie a subsumat acelaşi dualism: natura — deci şi femeia — a fost văzută ca un izvor cosmic de

---

15 Earl E. Shelp, op. cit., p. 278.
16 Ortner S.B., Is Female to Male as Nature is to Culture?, în M. S. Rosaldo — L. Lamphere (ed.), Woman, Culture and Society, Stanford University Press, Stanford, 1974, p. 67—87.
17 Ricoeur P., The Symbolism of Evil, Harper, New York, 1967, p. 28.
18 Cott N. F.. Passionlessness, în „Signs" 4 (1978), p. 227—228:
19 Washbourn P., Becoming Woman: The Quest for Spiritual Wholeness in Female Experience, Harper, New York, 1979.
20 Rawlinson M. C., Psychiatric Discourse and the Feminine Voice, în „The Journal of Medicine and Philosophy" 7 (1982), p. 153—177.
21 Ruether R. R., op. cit., p. 72—85; Ruether R. R., To Change the World, Crossroad, New York, 1981, p. 57—60.

viață și bunătate și, în același timp, ca o forță misterioasă, de temut și/sau de controlat.[22]

Creștinismul însuși, zic feministii, a manifestat o accentuată tendință de diminuare a valorii naturii, prezentând-o ca iluzorie și tranzitorie, de folosit, de dominat și de controlat.[23] După o „fugă ascetică" de ea, omul modern a ajuns la o „întoarcere" la natură.[24]

Teologia feministă oferă un fundament doctrinar unei ecologii, ce concepe natura în interdependență cu „umanitatea corporală", mergând adesea până la panteism, și sugerează norme și măsuri pentru „uzul corect al naturii", în vederea realizării aceluiași model monist-panteist aplicat și la nivel inter-uman.

ETICA FEMINISTĂ

Diversitatea de tendințe manifestată la nivel doctrinar creează mari dificultăți teologilor feminiști când e vorba de aplicarea în practică a principiilor. E chiar dificil să vorbim de o etică feministă. Pentru a depăși acest obstacol, se apelează la o metodologie, pe care unii au numit-o „naturalistică": uzându-se de „experiența femeilor",[25] sunt propuse o serie de norme „universal valabile", dar care, adesea, sunt foarte contradictorii și chiar extremiste. Principiul „priorității strategice"[26] dă naștere la situații de conflict, dar, în același timp, reprezintă și o „supapă de siguranță", pentru o flexibilitate necesară.

Etica feministă își propune să acorde „cuvenita importanță principiilor egalității și reciprocității și să țină împreună principiile autonomiei și relaționalității".[27]

Vom vedea aplicabilitatea acestor principii etice când vom lua în considerare câteva problematici actuale ale bioeticii.

Feminismul și etica vieții (bioetica)

Teologia feministă atinge o mare parte din problematica bioetică. Aceasta, pentru că femeile sunt implicate profund în sectoarele asistenței medicale, ale sănătății publice, ale cercetării tehnologice bio-medicale. În aceste sectoare, teologia feministă e interesată să intervină în situații de urgență, căci pornește de la experiența (de viață) a femeilor și evidențiază atât semnificațiile centrale ale dezvoltării științei, deci po-

---

22 Earl E. Shelp, op. cit., p. 281.
23 McCormick R. A., How Brave ..., p. 7.
24 Ruether R. R., Sexism ..., p. 82.
25 Plaskow J., op. cit.; Ruether R. R., Sexism ..., p. 12—13.
26 Harrison BW., op cit., p. 12—13; principiul priorității strategice privește promovarea femeii; e orientat spre realizarea „bunăstării" atât a femeilor cât și a bărbaților, atât a umanității, cât și a naturii, dar cu scopul vădit al reducerii stării de inferioritate a femeii.
27 Earl E. Shelp, op. cit., p. 286.

tenţele cercetării, cât şi limitele condiţiei umane.[28] Pornind de la „reflecţiile asupra obiectivelor, practicilor şi teoriilor medicinii, se pune în valoare, zice un teolog feminist, reflecţia filosofică asupra multor probleme ce au interesat dintotdeauna pe femei",[29] dar care au fost ignorate de filosofia şi teologia tradiţională.

Punţile de contact între teologia feministă şi bioetică sunt multiple, unele din ele fiind considerate centrale în bioetică. De exemplu, principiile non-agresivităţii („întâi să nu faci rău" — se stipulează în „Jurământul lui Hipocrate"), al binelui („apoi, să faci bine bolnavului" — se continuă), al adevărului şi fidelităţii, al autonomiei, al reciprocităţii şi al dreptăţii, toate sunt fundamentale pentru sistemul teoretic al bioeticii. De aceea, problematica specifică teologiei şi eticii feministe sunt relevante pentru studiul bioetic: chestiunea avortului, a sterilizării, a asistenţei medicale la bătrâni, a tratamentului psihiatric la femei, a structurilor medicale privitoare la naştere, a conflictului între rolul asistenţial şi moral al intervenţiei medicale, a uzului amniocentezei pentru selecţionarea sexului, a modelului de raport medic-pacient. Astfel că teologia feministă se consideră cea mai îndreptăţită să ofere soluţii etice în câmpul bio-medical, mai mult decât oricare altă morală sau etică teologică sau filosofică.

Dintre toate aceste aspecte sau problematici ale bioeticii, ne vom opri puţin, spre exemplificare, asupra unor tehnologii reproductive, spre a vedea ce fel de soluţii oferă etica feministă.

Tehnologiile reproductive au atras, de la început, atenţia mişcării feministe, deşi niciodată n-a existat o unanimitate de vederi. S-a afirmat că izvorul ultim al opresiunii femeilor constă în capacitatea lor de a concepe şi a naşte. Maternitatea este o potenţă (individuală şi socială, în faţa bărbaţilor şi a fiilor), dar în acelaşi timp şi o slăbiciune (în faţa naturii, a bărbaţilor, a fiilor, a societăţii). Pentru depăşirea acestei slăbiciuni, bio-tehnologiile par să ofere unele soluţii.

O concepţie extremă consideră că eliberarea femeilor poate fi atinsă numai printr-o revoluţie nu doar împotriva unor determinate structuri sociale, ci şi a naturii însăşi: o „eliberare a femeilor, o dată pentru totdeauna, de tirania biologiei lor reproductive, cu orice mijloace",[30] inclusiv tehnologice.

Alta vede în tehnologiile reproductive un nou mijloc de dispreţuire a femeilor, care le arată „uzabile" în procesul procreativ.[31]

Alta consideră că unele tehnologii — de exemplu, amniocenteza, în scopul selecţionării sexului — le pune pe femei împotriva lor însele.[32]

28 Ibidem, p. 287.

29 Whitbeck C., op. cit., p. 120.

30 Firestone S., The Dialectic of Sex: The Case of Feminist Revolution, Bantam, New York, 1971, p. 238;

31 Harrison B.W., op. cit., p. 37.

32 Powledge T. M., Unnatural Selection: On Choosing Children's Sex, în H. B. Holmes (ed.), The Custom-Made Child? Women Centred Perspectives, Humana Press, Clifton, 1981, p 193—199.

Cum vedem, părerile sunt mult prea variate, chiar la nivel teoretic. Totuși, ele converg în două puncte importante. Primul arată că istoria experienței femeilor în raport cu reproducerea e o istorie de mare suferință. Chiar și în secolul nostru, „medicalizarea" sarcinii și a nașterii a adăugat noi elemente acestei suferințe. Al doilea susține că dezvoltarea și uzul tehnologiilor reproductive nu pot fi apreciate separat de contextul socio-cultural concret. Căci într-o societate bazată încă pe binomul ireductibil bărbat-femeie, dezvoltarea tehnologiilor continuă să fie o amenințare pentru femei.

Totuși, feminismul, în general, nu exprimă judecăți negative asupra tehnologiilor reproductive. Sunt imposibile aprecieri unice și exhaustive asupra unor realități atât de diverse, precum contracepția, procedurile pentru naștere, modele de provocare a avortului, inseminarea artificială, fecundația in vitro, diagnosticarea fetală, clonarea și multe alte tehnologii.

*

Să luăm, ca exemplu, fecundația in vitro, cu scopul obținerii unui copil (eliminând, deci, scopul exclusiv de cercetare). Se știe că nu e o experiență atât de fericită, iar feministele s-au și grăbit să sublinieze dificultățile prin care trec femeile,[33] alienarea femeilor de trupurile lor, de partenerii lor și de fiii lor.[34] Mai mult, plasarea femeilor într-o rețea de relații profesionale a limitat pe nedrept autonomia lor, tratându-le ca „paciente".

Pentru mulți feminiști, separarea potenței și procesului reproducerii de trupurile femeilor e o pierdere de mari proporții. De aceea, transferarea întregului proces în laborator (fie că e vorba de fecundația in vitro, fie de placenta artificială sau alte tehnici) nu suscită prea mult entuziasm.

Pe de altă parte, fecundația in vitro, nu e în mod necesar o violare a dimensiunii trupești (corporale) a reproducerii. Căci dacă scopul său e cel de a concepe un copil, pentru femeile care, altfel, ar fi fost sterile, ea devine un mijloc de mediere a acestei corporalități.

De altfel, întregul discurs al teologiei feministe se situează la nivelul separării sexualității de reproducere. Fapt pentru care, se conchide

---

33 Wertz R. W.-Wertz D. C., Lying-In: A History of Childbirth in America, Free Press, New York, 1977; Oakley A., A Case of Maternity, în „Signs" 4, (1979), p. 606—631; Rich A., Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution, Prometheus, Buffalo, 1976; Lebacoz C., Reproductive Research and Image of Woman, în C. B. Fisher (ed.), Woman in the Strange Land, Fortress, Philadelphia, 1975; Daly M., Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism, Beacon, Boston, 1978.

34 Mutând structurile adaptate nașterii în sectoare destinate în primul rând tratamentului medicamentos, izolând pe mame de „cultura feminină", ca și de soții lor, societatea modernă a făcut — zic feministele — din experiența nașterii niște „povestiri de groază". De aceea sunt preocupate de reactualizarea metodelor tradiționale, precum: nașterea la domiciliu, crearea de ambiente specifice pentru parturiente în spitale, renașterea profesiunii de „moașe" etc. Dimpotrivă, alte feministe consideră că aceste metode „după natură" ar fi mai alienante decât tehnologiile mai noi (Wertz R. W.-Wertz D. C., op. cit., p. 183—198; Oakley A., op. cit., p. 628—630).

că, pe de o parte, dimensiunea corporalităţii trebuie să rămână centrală, iar pe de alta, nu trebuie exclus uzul etic al acestei tehnologii.[35]

În linii generale, fecundaţia in vitro nu e exclusă. Dar se subliniază faptul că sarcina şi naşterea nu sunt evenimente pasive pentru femeie,[36] ci presupun o participare activă şi o asumare de responsabilităţi.

S-a observat că tehnologiile reproductive operează o separaţie între deciziile privind procreaţia şi cele privind educaţia, că nu iau în serios nevoile fundamentale ale fiilor, adică nu doar resursele materiale, ci şi raportul şi aportul personal[37] în familie. În alte cuvinte, nu doar femeile sunt chemate să ia astfel de hotărâri,[38] ci „părinţii"; şi numai în mod secundar, „consilierii ştiinţei", societatea sau altă persoană, oricare ar fi ea. Aceste probleme sunt complexe şi recheamă la prudenţă morală.

O altă consideraţie, legată de fecundaţia in vitro, priveşte posibilitatea tot mai reală a „selecţiei" feţilor (pe considerente de sex, sănătate fizică, capacitate intelectuală etc.) „Selecţia" ridică serioase probleme morale faţă de „rezidualii" fecundaţiei in vitro. Iar pe de altă parte, feministele reclamă responsabilitatea — morală şi religioasă — faţă de tipul de persoană pe care-l aduc în interiorul comunităţii. Apare evidentă o stare conflictuală, în care principiile egalităţii, comprehensiunii, reciprocităţii, toleranţei faţă de diferenţe şi „imperfecţiuni",[39] — toate, fundamentale pentru feminism —, devin fără valoare. Şi în acest caz, se recomandă prudenţă.

Toate aceste problematici privesc nu doar persoanele singulare, ci comunitatea, în întregime. Căci fecundaţia in vitro nu se sustrage problemelor majore ale umanităţii, ameninţată de excedenţa demografică, de lipsurile multiple pentru copiii din ţările sărace, de distribuirea inegală a bunurilor materiale etc.

Aşadar, o analiză feministă a fecundaţiei in vitro rămâne provizorie. Sunt motive ce ar recomanda-o, altele, care ar interzice-o. Totuşi, s-au formulat circumstanţe determinate, ca limite[40] pentru această tehnologie:

1. Riscul ridicat pe care-l comportă, pentru sănătatea atât a mamei, cât şi a copilului.

2. Contextul nefavorabil pentru creşterea şi dezvoltarea copilului (de ex., niciunul din părinţi nu e pregătit să ofere copilului un raport personal şi uman fundamental).

3. Intenţia de a da viaţă unui copil, care apoi să fie folosit în diverse alte scopuri (de ex., când un copil este „produs" doar de dragul pro-

---

35 Earl E. Shelp, op. cit., p: 292;

36 Harrison B. W., op. cit., p. 162 şi 246—247.

37 Ruddick S., Maternal Thinking, în „Signs" 6, (1980), p. 258; President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, Splicing Life, U.C. Government Printing Office, Washington, 1982, p. 65.

38 Ruddick S., op. cit., p. 262.

39 Elshtain J B., A Feminist Agenda on Reproductive Technology, în „Hastings Center Report" 12, (1982), p. 42.

40 Formulate în Earl E. Shelp, op. cit., p. 296.

gresului ştiinţific, sau pentru duplicarea propriului eu, fără a gândi la dezvoltarea normală a personalităţii copilului).

4. Lipsa voită de atenţie faţă de criterii juste de distribuire a resurselor (când sunt alte nevoi umane mai stringente).

Aceste condiţii pot şi trebuie să influenţeze hotărârile privind reproducerea umană artificială. Nu pot avea prioritate deciziile luate în contextul tehnologiilor reproductive.

*

Iată-ne, aşadar, în faţa unui caz concret, în care teologia feministă s-a limitat doar la a da unele sugestii, şi acestea contradictorii. Căci doctrina însăşi a feminismului e polimorfă şi lipsită de autoritate în însuşi interiorul mişcării, fapt ce face ca fiecare grup să-şi aibă doctrina şi etica sa proprie. Se pot observa totuşi nişte principii generale, comune mentalităţii sincretiste de tip New Age, lipsită de revelaţie şi de idealuri precise. Se poate observa cu uşurinţă, fie în cadrul feminismului, fie în acela mai larg al New Age-lui, o atitudine preponderent contestatară, „protestantă", mai mult revoluţionară decât constructivă. O mentalitate ce îşi propune mai degrabă să dărâme sisteme, decât să-şi construiască ea însăşi un sistem.

Dar de vreme ce se dezvoltă într-un context socio-cultural, feminismul devine expresia unei epoci — una post-creştină, cu pronunţate accente neo-păgâne — de la care împrumută nişte caractere generale.

În primul rând, se manifestă ca o tendinţă de desacralizare a existenţei, de suprimare a dimensiunii spirituale. „Oamenii aceştia sunt numai trupuri" (Fac. 6, 3) — devine o definiţie pentru o lume eminamente materialist-consumistă. Dumnezeu însuşi e identificat şi scufundat în acest materialism; teologia însăşi devine una panteistă (în cazul în care vrem totuşi s-o mai chemăm „teologie"!).

De aceea, în problemele majore ale vieţii şi morţii, ale sănătăţii, sexualităţii şi raporturilor inter-umane, accentul cade pe „calitatea vieţii", iar nu pe „sfinţenia vieţii". Astfel încât, chiar dacă discursul bioetic are un cadru axiologic de referinţă, valorile sunt toate terene, materiale, bazate pe profit, utilitate, solidaritate. Nici o perspectivă transcendentă, nici o valoare metafizică în fiinţa umană; până şi valoarea personală a omului este pusă la îndoială.[41]

Bioetica influenţată de teologia feministă tinde azi să capete o anumită autonomie: se auto-intitulează „bioetica feministă". Şi are un program clar de evoluţie, în care corporalitatea umană, bună-starea femeilor şi raporturile „noi", „egalitare" între persoane sunt linii directoare.

*

Pe parcursul acestei lucrări am căutat să subliniem punctele vulnerabile ale doctrinei feministe, ca şi aplicarea deficitară a acesteia în viaţa practică, în general, şi în câmpul bio-medical, în particular. „Bio-

41 Sunt, de altfel, cunoscute discuţiile care se poartă în jurul embrionilor sau a bolnavilor terminali sau psihici: de când sau până când se poate vorbi de „un om".

etica feministă", devenită deja „etică de grup", este departe de a aplica principii universal valabile, cum şi-a propus. Dar reprezintă, în acelaşi timp, un pericol, în măsura în care e expresia unei mentalităţi eretice, menite să creeze confuzie, dezrădăcinare (din tradiţie, din cultură, din mediul socio-cultural), şi să propage o ideologie eminamente materialistă, bazată pe concurenţă şi luptă a femeilor împotriva bărbaţilor, a societăţii, a culturii etc.

Aşezate în faţa învăţăturii de credinţă creştine ortodoxe, toate tezele feminismului cad, căci pornesc de la premize greşite. În plus, bioetica, bazată pe o antropologie ortodoxă, care s-o justifice epistemologic şi axiologic, va putea răspunde, fără ezitare, problemelor majore ale ştiinţelor vieţii, privilegiu pe care bioetica americană, marcată profund de relativism doctrinar şi liberalism moral, nu-l mai are, riscând să devină — dacă nu cumva e deja târziu — o ideologie.[42] Feminismul este o expresie, iar aplicarea în viaţă, prin „bioetica feministă", este efectul. Un efect... contra vieţii!

Ierom. IUVENALIE ION IONAŞCU

---

42 Acest fapt mi-l sugerează cu succes iniţiativele pe care, de câţiva ani, le iau statele din Convenţia Europeană de Bioetică, de pe lângă Consiliul Europei.

STATUTUL EMBRIONULUI DUPĂ TRADIȚIA PATRISTICĂ*

Contrar a ceea ce s-ar putea crede considerând că este vorba despre un subiect cu totul modern, legat de dezvoltarea recentă a tehnicilor biologice, Sfinții Părinți s-au preocupat îndelung de statutul embrionului sau al fătului.[1] Ei au făcut-o uneori în raport cu problema avortului dar, mai adesea, în raport cu diferite probleme antropologice pe care au trebuit să le dezbată, iar câteodată și în raport cu probleme exegetice, chiar hristologice și eshatologice, ceea ce arată de altfel că în reflexia ortodoxă acest subiect nu poate fi considerat în mod izolat, ci este corelat cu o mulțime de domenii care definesc realitatea umană în totalitatea ei așa cum o înțelege creștinismul.

I. EXEGEZA LA Lev. 12, 1-6 ȘI Ieș. 21, 22-24 EMBRION FORMAT ȘI EMBRION NEFORMAT

1. Distincția din Lev. 12, 1-6 și din Ieș. 21, 22-24

Poziția multor Părinți în ceea ce privește statutul embrionului (sau al fătului) s-a conturat mai ales prin trimiterea la două pasaje din Vechiul Testament: Lev. 12, 1-6 și Ieș. 21, 22-24.

În Lev. 12, 1-6 întâlnim o analogie tulburătoare între durata stabilită pentru curățirea femeii care a născut — 40 (7+33) zile dacă este vorba de un băiat, 80 (14+66) dacă este vorba de o fată — și durata indicată de Aristotel pentru formarea embrionului bărbătesc și a embrionului femeiesc, încât Filon de Alexandria va crede că Aristotel s-a inspirat din Biblie.[2] Posteritatea formării embrionului femeiesc, în raport cu embrionul bărbătesc pare de altfel, în ochii multor Părinți, să găsească o con-

* O versiune dezvoltată a acestui articol se va găsi în capitolul 4 al lucrării noastre **Pour une éthique de la procréation. Elements d'anthropologie patristique**, Éditions du Cerf, Paris, 1998. [Patrolog ortodox de renume, mai ales prin lucrările consacrate Sfântului Maxim Mărturisitorul, Dr. Jean-Claude Larchet este și autorul unei impresionante trilogii — în curs de publicare în limba română — dedicate sensului suferinței și bolii, sufletești și trupești, în scrierile Sfinților Părinți (n. red.)].

1 Amintim că, potrivit întrebuințării teologice și patristice, și în lipsa unui criteriu de discuție cu care toți să fie de acord, luăm acești doi termeni ca echivalenți. Dacă distincția trebuie făcută ea semnifică pentru făt un stadiu al dezvoltării mai avansat decât embrionul.

2 Vezi lucrarea amintită **supra**.

firmare în referatul biblic al Genezei care prezintă crearea femeii ca posterioară creării bărbatului (Gen. 2, 18.21-22).[3]

Atenția Părinților a fost însă atrasă mai mult de distincția pe care o stabilește Ieșirea (în versiunea Septuagintei [4]) între fătul configurat și fătul neconfigurat pentru a prescrie, în cazul uciderii involuntare a fătului, pedepse foarte diferite pentru cele două cazuri: „De se vor bate doi oameni și vor lovi o femeie însărcinată și aceasta va lepăda copilul său fără a fi configurat **(mê exeikonismenon)**, omul va trebui să plătească despăgubirea (...). Iar dacă va fi configurat **(exeikonismenon)**, va da viață pentru viață, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână" (Ieș. 21, 22-24). S-a tradus prin „configurat" participiul **exeikonismenon**, care semnifică ad literam „făcut după chipul" și indică faptul că forma omenească este dobândită. Ultimul verset, care face aluzie la mădularele fătului, pare să reflecte o concepție asemănătoare celei a lui Aristotel conform căreia fătul poate fi considerat configurat în stadiul în care mădularele lui sunt diferențiate.

Majoritatea Părinților latini (Tertulian, Lactanțiu, Ieronim, Augustin) sunt tentați să considere că embrionul n-ar fi pe deplin o ființă umană decât în momentul în care primește forma umană, deci atunci când mădularele sale sunt diferențiate.[5]

Părinții răsăriteni care reiau distincția biblică consideră pe această bază că embrionul capătă formă omenească doar în clipa diferențierii mădularelor (cam la 40 de zile), însă evită să tragă concluzii în ce privește statutul său de ființă umană.[6]

De fapt, poziția Părinților asupra acestui subiect se definește în raport cu modul în care ei rezolvă problema însuflețirii embrionului.

II. PROBLEMA ÎNSUFLEȚIRII EMBRIONULUI

Problema însuflețirii embrionului s-a pus în diverse împrejurări, în special cu prilejul disputei asupra traducianismului (teorie care afirmă că sufletul este transmis prin părinți, odată cu trupul, în momentul conceperii sau zămislirii) și a celei asupra preexistenței sufletului (teorie

---

3 Vezi de ex. Tertulian, **Despre suflet**, XXXVI, 4 (trad. rom. în **Apologeți de limbă latină**, PSB 3, EIBMBOR București, 1981).

4 Textul ebraic este diferit și pune accentul pe starea mamei mai degrabă decât pe cea a fătului.

5 Vezi Tertulian, **Despre suflet**, XXXVII, 2; Lactanțiu, **Despre opera lui Dumnezeu** XII, 6; Ieronim, **Scrisori**, CXXI, 4; Augustin, **Întrebări la Heptateuh**, 80, PL 34, 626.

6 Vezi Origen, **Omilii la Ieșire**, X, 1—2; (trad. rom. în Origen, **Scrieri alese. Partea întâia**, PSB 6, EIBMBOR, București, 1981); Efrem Sirul **Comentarii la Facere și Ieșire**, CSCO 152, p. 150; 153, p. 129—130; Grigorie de Nyssa, **Împotriva macedonienilor**, GNO III, 1, p. 129—130 (trad. rom. în **Studii Teologice**, nr: 5—6, 1993); Chiril al Alexandriei, **Despre închinarea în duh și în adevăr**, PG 68, 545 B (trad. rom. în Sfântul Chiril al Alexandriei, **Scrieri. Partea întâia**, PSB 38, EIBMBOR, București, 1991 p. 259); Procopie de Gaza, **Catene la Octateuh**, PG 87, 1, 618; Maxim Mărturisitorul, **Întrebări și nedumeriri**, 28 (ediția din Corpus Christianorum Series Graeca); **Ambigua către Ioan**, 42, PG 91, 1340 D—1341 A (trad. rom. în Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Ambigua**, PSB 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 289—290).

susţinută de majoritatea curentelor gnostice, de platonism şi de origenism). În gândirea patristică se pot distinge două mari curente: unul care consideră că sufletul propriu-zis omenesc este unit cu trupul încă de la zămislire (însufleţire imediată sau simultană), altul care consideră că este introdus în trup după un anumit timp de la zămislire (însufleţire întârziată sau ulterioară).

1. Partizani ai însufleţirii ulterioare

Teoria însufleţirii ulterioare îşi găseşte principala expresie filosofică la **Aristotel**, pentru care embrionul uman se află încă de la zămislire în posesia sufletului nutritiv, însă nu posedă decât ca potenţă sufletul senzitiv (propriu animalelor) care apare în el doar atunci când se diferenţiază organele şi intră în posesia organelor de simţ, fie în jur de 40 de zile la embrionul bărbătesc, fie în jur de 80 de zile la embrionul femeiesc. Cât despre sufletul intelectual, specific uman, Aristotel crede că, fiind de origine divină, el este introdus în făt din afară, când acesta posedă deja sufletul senzitiv, fără însă a preciza momentul.[7]

Teoria însufleţirii ulterioare şi-a recrutat majoritatea partizanilor dintre Părinţii latini care, îndeosebi pentru a combate erezia traducianistă, nu numai că disting, dar şi separă cronologic însufleţirea de zămislire, aceasta fiind opera părinţilor, iar aceea rezultatul creării sufletului de către Dumnezeu.

Astfel, după **Ghenadie de Marsilia** (sec. V), sufletul nu este creat şi unit cu trupul decât după ce acesta din urmă este format.[8]

Autorul tratatului **„Despre duh şi suflet"**, considerat mult timp ca fiind Fericitul Augustin, afirmă că trupul omenesc „duce o viaţă vegetativă, se mişcă, creşte şi primeşte forma omenească în uter înainte de a primi sufletul raţional".[9]

Într-o altă lucrare, atribuită tot Fericitului Augustin, întâlnim ideea că Dumnezeu dă suflet nemuritor fiecărui om doar când trupul i s-a format, aşa cum a făcut la început pentru Adam.[10]

Augustin însuşi este un adept al însufleţirii ulterioare şi identifică momentul în care embrionul capătă forma omenească cu momentul în care primeşte sufletul senzitiv.[11]

Casidor (sec. VI) emite aceeaşi opinie referindu-se în plus la mărturia medicilor vremii sale care fixează momentul însufleţirii la a 40-a zi după zămislire.[12]

În Apus, această teorie a însufleţirii ulterioare avea să-şi găsească apoi şi alţi apărători ca Sf. Anselm, Petru Lombardul, Hugues de Saint-

---

7 „În privinţa intelectului, a şti când, cum şi de unde fiinţele care participă la acest principiu îşi primesc partea, constituie o problemă foarte dificilă" (**Despre naşterea animalelor**, II 3).

8 **Despre dogmele bisericeşti**, 14, PL 58, 984.

9 Pseudo-Augustin, **Despre duh şi suflet**, PL 40, 784—785.

10 Pseudo-Augustin, **Întrebări din Vechiul Testament**, 23, PL 35, 2229.

11 Cf. **Întrebări la Heptateuh**, 80, PL 34, 626.

12 **Despre suflet**, 7, PL 70, 1292.

Victor, fiind consolidată în curentul scolastic prin adoptarea oficială a filosofiei lui Aristotel. Cea mai mare parte a autorilor scolastici, în frunte cu Toma de Aquino, vor fixa astfel însufleţirea cam pe la a 40-a zi pentru copiii de sex masculin şi a 80-a zi pentru copiii de sex feminin, şi vor considera că în toate cazurile sufletul raţional, specific uman, nu este dat decât atunci când trupul este în întregime format, substituindu-se sufletului senzitiv care a înlocuit el însuşi sufletul vegetativ.[13] În Apus, această teorie a însufleţirii ulterioare va fi susţinută pretutindeni şi incontestabil până în sec. XVII şi va păstra până de curând numeroşi aderenţi.[14]

Printre Părinţii Greci nu întâlnim ca partizan al însufleţirii ulterioare decât pe **Todoret de Cyr** (sec. IV-V), dar care nu se sprijină pe concepţia lui Aristotel, ci pe pasajul din Ieşire citat anterior, pe Facere 2, 7, unde vedem cum Creatorul îi insuflă omului sufletul după ce i-a alcătuit trupul, şi pe Iov 10, 9-12, care arată sufletul creat şi unit cu trupul după formarea acestuia din urmă. Teodoret nu trage însă nici o concluzie în ce priveşte statutul embrionului.[15]

2. Partizani ai însufleţirii simultane

Printre Părinţii latini, numai **Tertulian** apără teoria însufleţirii simultane. După el, omul primeşte sufletul în acelaşi timp cu trupul: „Noi pretindem posesiunea în comun a trupului şi a sufletului de la însăşi întâlnirea seminţelor până la desăvârşirea embrionului".[16] „Cele două sunt concepute, formate, desăvârşite şi, de asemenea, arătate în acelaşi timp, şi nu intervine în procreaţie nici un interval care ar putea să asigure uneia dintre cele două anterioritatea".[17] Pentru Tertulian, ceea ce primeşte omul de la concepţie este un suflet complet, adică înzestrat cu intelect sau minte: „Noi însă declarăm că sufletul se naşte odată cu toate facultăţile sale";[18] „prin minte, **mens** la latini, **nous** la greci, nu înţelegem altceva decât acea facultate care se naşte odată cu sufletul, rezidă în el şi îi aparţine pe drept din naştere";[19] „mintea este atât de contopită cu sufletul, încât în loc să fie diferită de substanţa acestuia, ea îi serveşte drept agent";[20] „conchidem aşadar că toate facultăţile naturale ale sufle-

13 Cf. Toma de Aquino, **Questiones disputatae de Poetentia**, q. III, a. 9, ad 9um; **Summa theologica**, Ia, q. CXVIII, a. 2, ad 2um; **II Sent.**, dist: XVIII, q. II a. 3; **Cotra Gentiles**, I. II, c. LXXXVII—LXXXIX. Vezi M. Batist, „L'Embryologie de saint Thomas", **Éthique**, **3**, 1992, p. 48—59.

14 Cf. A. Chollet, „Animation", **Dictionnaire de théologie catholique, t. I,** 1903, col. 1310.

15 **Vindecarea bolilor elenice**, V, 52.

16 **Despre suflet**, XXXVII, 5.

17 **Despre suflet**, XXXVII. Cf. XXXVI; XLV; **Despre înviere**, XVI, 10 (trad. rom. în vol. cit. **supra**, nota 3):

18 Cf. **Despre suflet**, XIX.

19 Vezi **Despre suflet, XII,** 1; **XIX,** 6; XX, 1; XXXVII, 5.

20 **Ibid.** XII.

tului sunt în el însuşi, inerente substanţei sale, crescând şi dezvoltându-se împreună cu el, începând de la naşterea sa".[21]

Teoria însufleţirii simultane este adoptată în schimb de aproape toţi Părinţii greci.

Sfântul **Irineu** (sec. II) se dovedeşte a fi primul apărător explicit al simultaneităţii sufletului şi trupului în ce priveşte naşterea. „Sufletul, scrie el, nu este anterior trupului în existenţa sa; nici trupul înaintea sufletului în formarea sa, ci aceste două elemente există din aceeaşi clipă".[22]

Clement Alexandrinul (sec. II—III) apare de asemenea ca un partizan al însufleţirii simultane. După el, sufletul este prezent încă înaintea concepţiei pentru că el este cel care face posibilă fecundarea activând **pneuma** prezentă în sământă; odată săvârşită fecundarea, sufletul e cel care conduce formarea şi dezvoltarea embrionului. Acest suflet nu este, în cazul omului, sufletul vegetativ sau senzitiv (căruia îi corespunde **pneuma,** numită şi **„pneuma** corporală" sau **„pneuma** carnală"), ci sufletul raţional sau intelectiv care îl caracterizează ca atare şi pe care Clement îl numeşte mai precis **hêgemonikon** sau element conducător:[23] „Afirmăm că partea raţională a sufletului **(to logistikon),** care este şi partea conducătoare **(to hêgemonikon)** este fără îndoială responsabilă de constituirea omului, dar şi de faptul că partea iraţională este însufleţită şi introdusă în această constituire".[24] Acest suflet este creat de Dumnezeu şi introdus de un înger în mod distinct, din exterior şi înainte de orice.[25] Nu regăsim aici perfecta simultaneitate de origine apărată de Irineu, însă Clement nici nu afirmă în mod deschis preexistenţa sufletului cum o va face discipolul său Origen. Nu e mai puţin adevărat că Clement consideră că embrionul este însufleţit în act din primul moment al existenţei sale[26] şi poate fi considerat din această clipă persoană umană, el aflându-se cu adevărat în posesia unui suflet superior **(hêgemonikon)** care nu îl caracterizează numai în mod specific ca fiinţă umană, dar este şi rodul unui act creator al lui Dumnezeu ce îi pune existenţa în singularitatea sa, şi este de altfel purtător al chipului lui Dumnezeu care îi conferă o calitate şi o demnitate transcendentă.[27]

---

21 **Ibid.** XX, 1. Tertulian precizează mai departe că ceea ce creşte şi se dezvoltă nu este substanţa sufletului, ci deprinderea capacităţilor sale (ibid., XXXVII). Concepţia lui este astfel destul de apropiată de cea pe care o va dezvolta Sfântul Grigorie de Nyssa (vezi **infra).**

22 **Fragmente la Cântarea Cântărilor,** XXVI, ed. Harvey, Cambridge 1857, t. II, p. 470.

23 Vezi **Stromatele,** VI, 134, 2—136, 4 (trad. rom. în Clement Alexandrinul, **Scrieri. Partea a doua,** PSB 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 459—460) şi comentariile lui L. Rizzerio, „Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie", **Nouvelle Revue Théologique**, 111, 1989, p. 399—405.

24 **Stromatele,** VI, 135, 3 (trad. rom. cit., p. 459). [Aici, ca şi în cele ce urmează, am redat traducerea autorului a textelor clasice, indicând locul unde cititorul poate găsi, când e cazul traducerea românească existentă (n. trad.)].

25 Vezi **Stromatele,** VI, 135, 1; **Extrase profetice,** L, 1—2; **Pedagogul,** I, VI, 1—49, 1 (trad. rom. în Clement Alexandrinul, Scrieri. Partea întâia, PSB 4, EIBMBOR, Bucureşti, 1982.

26 Vezi **Stromatele,** VIII, 9, 7—13, 8 (lipseşte în trad. rom. citată).

27 Cf. L. Rizzerio, **art. cit:,** p: 406—409, 413—414.

Teza însufleţirii simultane şi totale va fi apărată pe larg în sec. IV de Sfântul **Grigorie de Nyssa.** Acesta îşi defineşte poziţia combătând prin punerea în evidenţă a inconsecvenţelor lor, atât doctrina preexistenţei sufletului în raport cu trupul (îl vizează în mod explicit pe Origen şi filosofia grecească — platoniciană şi neoplatoniciană — care l-a inspirat), cât şi teoria conform căreia sufletul a fost creat ulterior faţă de trup [28] (concepţie a lui Eunomie,[29] întâlnită în mod accesoriu la Metodiu de Olimp, aparţinând iniţial lui Aristotel şi stoicilor).[30]

Unul din principalele argumente înaintate de Grigorie este că unitatea fiinţei umane şi identitatea ei reclamă ca trupul şi sufletul să o constituie simultan: „Deoarece omul este unul, în alcătuirea sa din suflet şi din trup, fiinţa lui nu trebuie să aibă decât o singură şi comună origine; altfel spus, dacă ar veni mai întâi trupul şi apoi sufletul, ar însemna că omul este mai bătrân şi totodată mai tânăr ca el însuşi [. . .]. Un principiu nu-l precede pe celălalt în existenţă: nici sufletul nu vine înaintea trupului, nici invers [altfel] omul împărţit de o diferenţă temporară ar fi în conflict cu sine însuşi [. . .]. Pentru amândouă nu există decât o singură origine [care] are loc în primele momente ale venirii noastre în lume".[31]

Grigorie înaintează un alt argument în sensul că de vreme ce trupul nu este un trup mort ci, încă de la origine, un trup viu, înzestrat cu căldură, activitate, mişcare, sufletul trebuie să fie prezent în acelaşi timp în el pentru a-i conferi aceste proprietăţi.[32]

Nu este însă vorba în acest caz numai de sufletul vegetativ. Grigorie nu concepe sufletul raţional specific uman ca pe un suflet care ar veni să se substituie sufletului senzitiv (care a urmat el însuşi sufletului vegetativ) într-un anumit stadiu al creşterii, nici ca pe un suflet care ar veni să se adauge sufletului vegetativ şi sufletului senzitiv, ci ca pe o parte constitutivă sau, mai precis, ca pe o putere (sau facultate) a sufletului care este una prin natură şi care include şi pe celelalte două.[33]

Acest suflet unic şi complet este, după Grigorie, prezent în embrion încă de la început. Dar „aşa cum în embrion nu se pot distinge articulaţiile membrelor înainte de formarea lor, cu atât mai mult nu pot fi constatate proprietăţile sufletului înainte ca acesta să ajungă să-şi exercite

---

28 Cf. **Despre crearea omului,** XXVIII, PG 44, 229B—233B; XIX, 233D. Doctrina preexistenţei sufletelor este respinsă şi în tratatul **Despre suflet şi înviere,** 93—100.

29 Cf. Nemesius de Emesa, **Despre natura omului,** II.

30 După stoici trupul nu se însufleţeşte decât la naştere, odată cu prima inspiraţie de aer rece.

31 **Despre crearea omului,** XXIX, PG 44, 233D, 236B. Cf. **Omilii la Cântarea Cântărilor**, VII GNO VI, p. 240—241 (trad. rom. în Sfântul Grigorie de Nyssa, **Scrieri: Partea întâia,** PSB 29, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 221): „Căci nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul nu se alcătuieşte înaintea sufletului, ci vin în viaţă în acelaşi timp".

32 Cf. **Despre crearea omului,** XXIX, PG 44, 236D—237A.

33 **Despre crearea omului,** XIV, PG 44, 176AB. Vezi şi VIII, PG 44, 145C, 148B. Interesant e că, pentru Grigorie, în simţirea însăşi puterea minţii **(nous)** e cea care are rolul de a pune **simţirile în mişcare (Despre suflet şi înviere,** 13, PG 46, 29B).

activitatea".[34] Dacă sufletul posedă dintr-o dată toate facultățile, acestea nu sunt de la început în măsură să-și exercite activitatea.[35] Această activitate se va manifesta pe măsură ce dezvoltarea trupului îi va oferi posibilitatea, atunci când vor apărea organele care să-i permită exprimarea: „Chiar dacă sufletul nu se manifestă vizibil prin anumite activități, nu înseamnă că este mai puțin prezent în embrion. Într-adevăr, configurarea omului viitor este deja potențială, dar sufletul este încă ascuns, pentru că nu se poate manifesta decât în funcție de ordinea necesară. Astfel, el este prezent, dar invizibil; nu va apărea decât grație exersării activității lui naturale, însoțind dezvoltarea trupului".[36] Repetând că „activitățile sufletului se dezvoltă în corelație cu formarea și desăvârșirea trupului care îl primește",[37] Grigorie precizează: „În timpul primei etape a formării, ca într-o rădăcină ascunsă în pământ, apare doar forța de creștere și de hrănire. Micimea trupului care primește această energie nu îi îngăduie mai mult. Apoi, când planta vine la lumină și produce un germen la soare, înflorește viața senzitivă. În sfârșit, când trupul se maturizează și se ridică la propria sa statură, începe să strălucească ca un fruct puterea rațiunii. Dar aceasta nu se face dintr-o dată: ea urmează cu grijă perfecționarea instrumentului și aduce rod în măsura în care o permite forța trupului care o primește".[38]

Sfântul Grigorie de Nyssa socotește că este cu neputință să precizăm în ce mod vine sufletul la existență.[39] Pe de o parte, el pare să creadă că fiecare om îl are, ca și trupul, de la părinții săi,[40] alăturându-se astfel concepției traducianiste.[41] Pe de altă parte afirmă, în opoziție cu această teorie, că sufletul a fost la origine creat de Dumnezeu[42] și arată necesitatea intervenției divine pentru ca sămânța originară, element umed și material, să treacă la starea, ce nu are nimic în comun cu precedenta, de ființă umană după chipul lui Dumnezeu: „Ce este comun între acest element umed [care este sămânța] și chipul lui Dumnezeu? [. . .] Nu este nimic extraordinar" în transformarea unuia în celălalt dacă admitem că „numai printr-un efect al puterii divine această sămânță devine om; în lipsa ei sămânța rămâne inertă și ineficace. Nu materia produce omul ci natura divină transformă în natură omenească ceea ce vedem".[43] Chiar la

---

34 **Ibid.**, XXIX, PG **44**, 236C.

35 Distincția dintre potență **(dunamis)** și lucrarea sau activitatea ei **(energeia)**, care este de origine aristotelică și este reluată de mulți Părinți greci, este esențială pentru înțelegerea gândirii lui Grigorie.

36 **Ibid.**, 236C—237C.

37 **Ibid.**, 237B; cf. 237C.

38 **Ibid.**, 237C. Întâlnim o dezvoltare paralele în **Despre suflet și înviere**, 107.

39 Cf. **Despre suflet și înviere**, 102; 106.

40 Cf. **Ibid.**, 107.

41 Cf. E. Stéphanou, „La coéxistence initiale de l'âme et du corps d'après saint Gregoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète", **Échos d'Orient**, 31, 1932, p. 307.

42 Cf. **Ibid.**, p. 102; **Despre crearea omului**, XXIX, PG 44, 236B:

43 **Marea cuvântare catehetică**, XXXIII, 3—4 (trad. rom. în Ale celui întru sfinți Părintele nostru Grigorie episcopul Nissei, **Marea cuvântare catehetică**, București, 1947).

nivelul concepţii, rolul părinţilor este însoţit de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, singura în măsură să-l facă eficient.[44]

Rezultă în orice caz că, pentru Grigorie, embrionul, încă de la zămislire, are un suflet uman complet, este după chipul lui Dumnezeu şi se află deci în posesia identităţii sale de fiinţă omenească. Combătând doctrina metempsihozei, el consideră deopotrivă că embrionul are încă de la începutul existenţei sale o identitate personală.

Poziţia Sfântului **Maxim Mărturisitorul** (sec. VII) merită să fie expusă în amănunt, dat fiind marele său interes pentru problema statutului embrionului şi pentru că este fără îndoială concepţia patristică cea mai dezvoltată şi cea mai aprofundată asupra acestui subiect.[45]

Această poziţie se dovedeşte a fi, în ce priveşte conţinutul, foarte apropiată de cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, căruia Maxim i-a fost cititor fidel. Dar proiectul său de a ataca organismul, în **„Ambigua către Ioan"**,[46] îl determină să dezvolte o critică mai precisă şi totodată mai riguroasă şi mai conceptuală decât cea a predecesorului său. Ca şi acesta, el condamnă nu numai teoria origenistă a preexistenţei sufletului în raport cu trupul, dar şi pe cea a preexistenţei trupului în raport cu sufletul, pledând pentru concepţia de mijloc, după el singura adevărată, cea a originii simultane a sufletului şi a trupului: „Sunt unii, aşa cum am spus, care pretind că sufletele preexistă trupurilor; alţii, dimpotrivă, că trupurile preexistă sufletelor. Noi însă, urmând calea împărătească a Părinţilor noştri, nu susţinem nici preexistenţa, nici postexistenţa ci coexistenţa sufletului şi a trupului, păzindu-ne de a ne apleca spre dreapta sau spre stânga, după cum zice Sfânta Scriptură".[47]

Unul din argumentele lui Maxim în favoarea simultaneităţii de origine este că sufletul şi trupul sunt părţi subordonate întregului din care fac parte, şi anume fiinţa umană; ele există în raport cu acest întreg şi trebuie deci să fie pretutindeni şi în toate cazurile „perfect simultane din punct de vedere al venirii lor la existenţă, fiindcă realizează prin unirea lor o formă **(eidos)** întreagă", cea a omului.[48] Este „cu neputinţă ca sufletul şi trupul, în calitate de părţi ale omului, să se anticipeze sau să-şi

---

44 **Ibid.**, XXXIV, 3.

45 Vezi E. Stéphanou, **art. cit.**, p. 308—314. M.-H. Congourdeau, „L'Animation de l'embryon humain chez saint Maxime le Confesseur", **Nouvelle Revue Théologique**, 111, 1989, p. 693—709. J.-Cl. Larchet, Introducerea la Maxime le Confesseur, **Ambigua**, Paris-Suresnes, 1994, p. 54—55.

46 Vezi P. Sherwood, **The Early Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism**, Rome, 1955, şi Introducerea noastră la Maxime le Confesseur. **Ambigua**, Paris-Suresnes, 1994, p. 11—12, 50—56.

47 **Ambigua către Ioan**, 42, PG 91, 1325D (trad. rom. în Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Ambigua**, PSB 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 279).

48 **Ibid.**, 7, PG 91, 1100 CD (trad. rom., p. 98). Forma **(eidos)** aşa cum o înţelege aici Maxim se deosebeşte de forma **(morphê)** aşa cum o înţelege Aristotel (care este principiul care determină materia) şi de forma aşa cum o înţelege textul din Ieşire citat anterior (care este imaginea **(eikôn)** sau înfăţişarea exterioară a unei fiinţe). Ea defineşte tipul speciei. Pentru sensul lui **eidos** vezi **Epistole**, 13 (trad. rom. în Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua**, PSB 82, EIBMBOR, **Bucureşti, 1990).**

urmeze, căci **logosul** la care fiecare se raportează ar dispărea".[49] Acest **logos** este cel care definește esențialmente firea umană, dar și **logosul** ipostasului în care aceasta ființează și care se împlinește prin unirea sufletului și a trupului.[50] Maxim explică de altfel că sufletul și trupul nu sunt făcute pentru a avea o existență independentă unul față de altul, ci există în vederea ipostasului uman pe care îl constituie împreună prin compunere.[51] Natura umană este o „natură compusă" care „are părțile ei în mod firesc și necesar cuprinse unele în altele [...]. Cei care se abat de la dogmele adevărate ale Bisericii despre suflet și născocesc ca și elinii preexistența sufletului sau, ca iudeii,[52] existența sa posterioară trupului, se împotrivesc acestei învățături".[53]

Un alt argument al lui Maxim este că dacă sufletul ar fi prin el însuși o formă care ar exista înaintea trupului sau trupul prin el însuși o formă care ar exista aparte de suflet, din două una: sau ar suferi unirea unuia cu celălalt și atunci s-ar corupe prin faptul de a fi fost scoase din ceea ce erau pentru a fi aduse la ceea ce nu erau; sau ar tinde spre unire printr-o dispoziție firească, iar atunci această unire n-ar înceta să se producă și „sufletul n-ar înceta să treacă dintr-un trup într-altul [metensomatoza], nici trupul să treacă dintr-un suflet într-altul [metempsihoza]"; or, „nu este cu putință ca o formă, oricare ar fi ea, să se prefacă, fără corupere, într-o altă formă".[54]

Maxim respinge obiecția potrivit căreia dacă sufletul poate subzista fără trup după moarte, poate exista fără el și înainte de naștere: după moarte, sufletul nu este complet despărțit de trup, deoarece „după moartea trupului un suflet nu se mai numește în mod simplu suflet, ci suflet al unui om, și al unui anumit om, căci posedă chiar după trup, ca formă a lui, întregul uman de care este dependent ca parte în baza relației. La fel și trupul, care este muritor prin fire, dar care, după venirea la existență, nu există separat. După despărțirea lui de suflet, nu se numește în mod simplu trup, ci trup al unui om, și al unui anumit om, chiar dacă s-a supus stricăciunii și elementele sale constitutive s-au descompus. El posedă efectiv ca formă a lui întregul uman de care este dependent ca parte în baza relației. În amândouă cazurile, relația — cea a sufletului și a trupului — cugetată negreșit ca relație a părților unui întreg care este forma umană, implică și aducerea simultană la existență a părților acestui întreg și arată și deosebirea între ele după ființă, nevătămând în nici un fel rațiunile [**logoi**] care le sunt proprii după ființă. Este așadar

---

49 **Ibid.** (trad. rom., p. 99).

50 **Epistole**, 15, PG 91, 552 D (trad. rom., p. 125); **Ambigua către Ioan**, 42, PG 91, 1321 D—1324 B (trad. rom., p. 276—277).

51 **Ibid.**, PG 91, 1324 AB (trad. rom., p. 277).

52 Se referă, se pare, la exegeza literală la Gen. 2, 7, după care sufletul este insuflat după formarea trupului. Grigorie de Nyssa condamnă și el o asemenea interpretare care aparținea, cum am semnalat, lui Eunomie și lui Metodiu de Olimp.

53 **Epistole**, 12, PG 91, 488 D (trad. rom., p. 84—85); cf: 13, PG 91, 516 D—517 A (trad. rom., p. 103):

54 **Ambigua către Ioan**, 7, PG 91, 1100 D—1101 A (trad. rom., p. 99—100): Un argument asemănător este dezvoltat în **ibid.**, 42, PG 91, 1324 AB (trad. rom., p. 277).

absolut imposibil a afla sau numi sufletul sau trupul în afara relaţiei [unuia cu celălalt]. Celălaltul fiecăruia survine în acelaşi timp cu el [...]. Iar relaţia lor este de neînlăturat".[55]

Comentând în altă parte un pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Maxim recunoaşte pentru trup şi pentru suflet două moduri de venire la existenţă diferite şi înlătură concepţia traducianistă afirmând că trupul provine din trupul părinţilor în timp ce sufletul este creat şi insuflat de Dumnezeu; dar el afirmă totodată că această insuflare nu este posterioară existenţei trupului, ci are loc în acelaşi timp cu apariţia acestuia, pentru a constitui împreună cu el o singură formă umană: „Venirea sufletului la existenţă [...] nu se înfăptuieşte precum trupul plecând de la o materie ce subzistă, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea dătătoare de viaţă, în chip negrăit şi necunoscut, cum singur Creatorul lui ştie. Sufletul, luând existenţa la zămislire deodată cu trupul este adus la întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă a altui trup, prin zămislire, în acelaşi timp cu sufletul, şi primeşte compunerea cu el pentru a constitui împreună o singură formă. [...] Trebuie deci să distingem prin cugetare, în ce priveşte zămislirea, pe de o parte insuflarea dătătoare de viaţă şi Sfântul Duh pentru esenţa intelectuală a sufletului şi, pe de altă parte, alcătuirea cărnii şi suflarea pentru natura trupului, cum zic Părinţii".[56]

După ce împotriva teoriei preexistenţei sufletelor a dezvoltat argumente teologice îndreptate mai ales împotriva concepţiei origeniste a căderii,[57] Maxim pune în faţa teoriei contrare, a preexistenţei sufletului, un argument întâlnit deja la Grigorie de Nyssa: trupul trebuie să fie însufleţit de la origine, altfel ar fi un trup mort, lipsit nu numai de energia care îl ajută să se hrănească, să se dezvolte, să crească şi să subziste, dar şi de principiul ce conferă constituenţilor săi unitate şi coerenţă şi evită împărtăşirea şi descompunerea lor.[58]

Maxim ia în considerare posibilitatea de a pretinde că acest suflet care coexistă cu trupul din momentul zămislirii este sufletul vegetativ (treptic sau nutritiv) sau chiar sufletul senzitiv şi că sufletul raţional şi mintal nu este introdus decât ulterior, teză care, aşa cum am văzut, aparţinea lui Aristotel şi celor ce erau de acord cu el. Dar Maxim (deşi cunoaşte filosofia lui Aristotel din care a şi preluat unele concepte) refuză această teorie şi consideră că încă din clipa în care un om este zămislit, sufletul care îi este specific, şi anume sufletul raţional şi mintal, trebuie să fie prezent în el: „Dacă, constrânşi de adevăr, admiteţi că embrionul are suflet, vă revine de a spune care şi ce este el, cum se numeşte, cum se percepe. Şi dacă ţineţi morţiş că are numai un suflet treptic şi cauzator de creştere [altfel spus, un suflet vegetativ], după acest raţionament am avea de-a face cu trupul unei plante care se hrăneşte şi creşte şi nicidecum nu are după fire existenţa de la om. Iar dacă atribuiţi embrionului doar un suflet senzitiv, acest embrion va fi văzut având un suflet

55 **Ibid.**, 1101 BC (trad. rom., p. 100—101).
56 **Ibid.**, 42, PG 91 1324 CD (trad. rom., p. 277). Cf. 1321 C (trad. rom., p. 273).
57 Cf. **ibid.**, 1328 A—1336 B (trad. rom., p. 279—286).
58 **Ibid.**, 1336 C—1337 B (trad. rom., p. 286—287).

de cal, de bou sau de orice animal terestru sau zburător, şi omul nu va mai fi, după fire, ca noi, tată al unui om la începutul formării lui, ci al oricărei plante sau al vreunui animal terestru. Şi ce ar fi mai absurd şi mai nebunesc decât aceasta? A susţine că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale existenţei şi specificităţii lor, înseamnă a amesteca totul şi a afirma că nici una dintre existenţe nu este în chip propriu ceea ce este şi se numeşte".[59]

Maxim adaugă la acest argument antropologic un argument teologic: toate fiinţele au anterior creării lor, prestabilit de Dumnezeu, un **logos** care le defineşte în tot ceea ce sunt prin fire. A afirma că în momentul venirii lor la existenţă le lipseşte ceva ce aparţine acestei definiri esenţiale (în ce priveşte pe om, de pildă, a crede că sufletul raţional şi mintal nu este de faţă la zămislire), înseamnă a desconsidera fie preştiinţa lui Dumnezeu (care ar fi prevăzut ceva ce nu se împlineşte), fie puterea Sa (care se dovedeşte a fi incapabilă să realizeze ceea ce a prevăzut) şi, în orice caz, a disocia aceste două atribute divine.[60]

Maxim nu trece cu vederea faptul că i se poate obiecta cu ceea ce spune Moise despre avortul accidental în pasajul din Ieşire 21, 22-24 analizat mai sus: „Dacă luaţi ca pretext pentru o astfel de părere ceea ce marele Moise a scris privitor la femeia însărcinată care nu poate să ceară să i se facă dreptate pentru o lovitură care i-a cauzat expulzarea prematură a embrionului înainte de a 40-a zi, trebuie ştiut că înţeleptul Moise nu arată că numai atunci sufletul raţional şi mintal intră în trup, ci că atunci iese la iveală forma deplină a fătului: el a scris aceasta pentru minţile de rând".[61] În acest text, Maxim nu contrazice ceea ce a scris cu câţiva ani înainte, când în „Întrebări şi nedumeriri" comenta acest pasaj din Ieşire.[62] Pentru el, Moise face o distincţie între embrionul neformat (care adică „nu este format după chipul uman") şi embrionul format (adică în care „chipul uman este deja realizat"), însă această distincţie (pe care pare să o admită) nu acoperă pe cea a non-posesiei şi posesiei sufletului raţional — în ciuda coincidenţei de dată (40 de zile). Altfel spus, putem admite că înainte de 40 de zile embrionul nu posedă chipul uman în mod deplin, considerând în acelaşi timp că el posedă din clipa zămislirii sale sufletul raţional şi mintal.[63] Pentru Maxim acest al doilea factor pare mai determinant decât primul (cu condiţia să nu se dea crezare aparenţelor, cum fac „oamenii de rând" cărora, spune el, li s-a adresat Moise); şi cu toate că embrionul nu posedă înaintea vârstei de 40 de zile forma umană deplină, el este totuşi o fiinţă umană şi un ipostas uman, şi aceasta încă de la zămislire şi prin singurul fapt că deţine un suflet raţional şi mintal.

De remarcat că pentru Maxim există în problema însufleţirii embrionului o implicaţie hristologică. El subliniase mai înainte, referindu-se la un text din Sfântul Grigorie de Nazianz, că Hristos, Noul Adam, pentru a înfăptui iconomia Sa mântuitoare, trebuia să aibă aceeaşi facere ca ve-

---

59 **Ibid.**, 1337 CD (trad. rom., p. 288).
60 **Ibid.**, (1340 A (trad. rom., p. 288).
61 **Ibid.**, 1340 D—1341 A (trad. rom., p. 289).
62 **Întrebări şi nedumeriri**, 28 (ediţia cit., **supra**, nota 6).
63 Tertulian face aceeaşi distincţie. Vezi **Despre suflet**, XXXVI.

chiul Adam şi să cunoască, asemenea aceluia, acelaşi îndoit mod de venire la existenţă a sufletului şi a trupului: din trup în ce priveşte trupul şi prin insuflarea Duhului în ce priveşte sufletul.[64] „Domnul a primit deodată cu zămislirea, şi nu într-un oarecare moment presupus mai înainte, nici după zămislire, suflarea dătătoare de viaţă — adică suflarea ce ţine de omenitatea Sa,[65] vreau să spun sufletul mintal — şi de asemenea trupul luat din Neprihănita Fecioară".[66] Maxim reia acest argument arătând că îi vizează pe teologii care au aplicat lui Hristos însuşi teoria însufleţirii ulterioare pe care au aplicat-o şi lui Adam şi oricărui om. Aceşti teologi nu sunt desemnaţi cu numele, dar avem tot dreptul să credem că este vorba de teologi monofiziţi ca Filoxen de Mabbourg şi Sever de Antiohia, care afirmau că Hristos S-a intrupat treptat, luând mai întâi un trup omenesc, apoi un suflet raţional, cum a fost, după ei, cazul lui Adam şi al oricărui om.[67] El subliniază că această concepţie este incompatibilă cu credinţa hristologică, mărturisită de întreaga Tradiţie, în înomenirea desăvârşită a lui Hristos din primul moment al venirii Sale la existenţă, şi în faptul că El Însuşi S-a unit cu trupul prin mijlocirea unui suflet raţional şi mintal: „Aşa stând lucrurile, m-am temut să admit astfel de păreri, ca nu cumva cursul lor să dea frâu liber, prin deducţie, unor înfricoşătoare afirmaţii şi să silească, în desfăşurarea raţionamentului, la a spune despre Domnul nostru ceea ce nu este îngăduit, şi anume că, deşi a binevoit să Se facă om ca şi noi, afară de păcat, ar fi venit în momentul zămislirii fără suflet mintal şi ar fi subzistat aşa 40 de zile, în vreme ce Sfinţii noştri Părinţi şi Dascăli strigă care mai de care — sau mai degrabă Adevărul spune pentru ei şi prin ei — că odată cu coborârea lui Dumnezeu-Cuvântul la zămislire, Domnul nostru Însuşi şi Cuvântul lui Dumnezeu S-a unit, fără nici o trecere de timp, cu trupul, prin mijlocirea unui suflet raţional (şi nu că a primit prin mijlocirea unui trup neînsufleţit un suflet raţional venit după aceea), şi că n-a asumat un trup neînsufleţit, nici un suflet fără minte şi fără raţiune, ci Şi-a unit Lui după ipostas firea neştirbit deplină constând din suflet raţional şi trup. Iată de ce îmbrăţişez în aşa măsură această învăţătură a coexistenţei, respingând cele două opinii extreme care se opun atât una alteia cât şi celei de la mijloc, căci am ca învăţător şi apărător fără de greşeală pe însuşi Autorul Creaţiei pentru a mă învăţa, prin taina întrupării Sale că, făcându-Se cu adevărat om, confirmă prin Sine, deodată cu venirea la existenţă, subzistenţa firii depline [...], [fire] constând din suflet raţional şi trup".[68]

Sfântul **Ioan Damaschin** (sec. VII—VIII) în a sa „Expunere exactă a credinţei ortodoxe" (care prezintă o sinteză a învăţăturii patristice a veacurilor precedente) reia pe scurt fondul concepţiei despre coexistenţa

64 Cf. **Ambigua către Ioan**, 42, PG 91. 1325 AB (trad. rom., p. 277).

65 Adică ceea ce face din El în mod specific o fiinţă umană.

66 **Ibid.**, 1325 C (trad. rom., p. 278):

67 Vezi J. Lebon, „La christologie du monophisitisme sévérien", în A. Grillmeier, H. Bacht, **Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart**, t. I, Würtzbourg, 1951, p. 437—438. Cf. Filoxen, **Despre Treime şi Întrupare**, ed. Vaschalde, p. 136—137; Sever de Antiohia, *Împotriva necredinciosului grămătic*, II, 21; 31.

68 **Ibid.**, 1341 BC (trad. rom., p. 290).

originară a sufletului şi a trupului, când afirmă că: „Dumnezeu a modelat trupul în acelaşi timp cu sufletul şi nu mai întâi sufletul şi apoi trupul, cum pretind aiurelile origeniste".[69]

Teoria însufleţirii ulterioare îşi va găsi câţiva partizani în Răsărit în secolele IX şi X.[70] Se poate constata însă că în sec. XI concepţiile Sfinţilor Grigorie de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul care se impuseseră continuau să aibă autoritate. Astfel **Mihail Psellos**, în a sa enciclopedie a cunoştinţelor, nevoit să ia poziţie asupra momentului în care are loc unirea sufletului şi a trupului, prezintă aceste două concepţii convergente ca referinţe incontestabile în materie: „Când se uneşte cu trupul sufletul a ceea ce s-a zămislit? Grigorie [de Nazianz], marele teolog, nu este clar în această problemă şi nu îl vedem împărtăşind cu uşurinţă cutare sau cutare opinie. Însă dumnezeiescul episcop al Nyssei şi marele mărturisitor şi filosof Maxim susţin că sufletul nu este nici anterior nici posterior trupului, stabilind că sufletul survine odată cu ieşirea seminţei în stare de a-l primi".[71]

În aceeaşi epocă, **Nichita Stithatul**, în tratatul său „Despre suflet", prezintă succint dar foarte explicit ceea ce se poate considera ca fiind însăşi poziţia Bisericii Ortodoxe, şi anume că sufletul şi trupul nu există unul înaintea celuilalt, ci împreună de la origine, ambele fiind unite într-un ipostas unic care există, încă din momentul venirii lui la existenţă, ca persoană după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu: „Departe de a aşeza înainte una sau alta dintre naturi ca suport pentru cea de-a doua, astfel încât una să fie anterioară celeilalte, sau cauza ei, sau efectul ei, fie trupul în raport cu sufletul, fie sufletul în raport cu trupul, [Dumnezeu] dimpotrivă, a unit fără confuzie cele două naturi într-un ipostas unic, natura inteligibilă a sufletului şi natura sensibilă a trupului alcătuit din felurite elemente; în acelaşi timp şi chiar în clipa venirii la existenţă, El a făcut pe om [ca] persoană unică, după chipul Său şi după asemănarea Sa".[72]

Concepţia aristotelică a însufleţirii raţionale tardive va fi apărată din nou în sec. XV de către Gheorghe (Ghenadie) Scholarul[73] şi Teofan de Medeia,[74] dar aceşti cărturari sufereau pe atunci influenţa doctrinei tomiste, iar luările lor de poziţie nu pot fi socotite drept reprezentative pentru antropologia ortodoxă, nici pentru poziţia Bisericii, cu toate că primul a fost patriarh al Constantinopolului.

---

69 **Expunere exactă a credinţei ortodoxe**, II, 12 (trad. rom. în Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, ed. a II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1943, p. 125).

70 După cum ne arată luările de poziţie ale mitropolitului Areta de Cezareea care declara că refuză învăţătura aristotelică despre însufleţirea ulterioară şi că împărtăşeşte concepţia Sfântului Grigorie de Nyssa; vezi A. Benakis, „Hê genesê tês logikês psuchês ston aristotelê kai christianikê skêpsê", **Epetêris tou Kentrou Ereunês tês Ellênikês Philosophian tês Akadêmias Athênôn**, 2, 1972, p. 331.

71 Cf. **De omnifaria doctrina**, Qu. 59, ed. Westerink, Nijmegen, 1948, p. 41.

72 **Despre suflet**, 14, SCh 81, p. 76—78. Cf. 16, SCh 81, p: 88.

73 Cf. **Tratate despre originea sufletului**, citat de Benakis, **art. cit.** supra, nota 70, p. 329 sq.

74 **Ibid.**

III. EMBRIONUL, FIINŢĂ UMANĂ ÎN DEVENIRE

Teoria diferitelor stadii ale dezvoltării embrionului şi distincţia între embrionul neformat şi embrionul format, oricare ar fi autoritatea pe care le-o conferă textul biblic, prezintă o anumită insuficienţă în comparaţie cu faptul biologic al continuităţii dezvoltării fiinţei umane începând de la zămislire. Intervine imediat o problemă de limită: nu este posibil să distingi cu precizie momentul în care embrionul posedă forma umană de cel în care nu o posedă, cu atât mai mult cu cât — ştiinţa actuală ne-o arată lămurit — organele nu se diferenţiază în acelaşi timp.

Părinţii, inclusiv apărătorii teoriei stadiilor de formare, au de altfel o oarecare idee despre această continuitate. Anumite texte lasă să se întrevadă că embrionul sau fătul este considerat ca un copil[75] care, în ochii anumitor Părinţi, nu se deosebeşte decât prin vârstă de un copil deja născut.[76] Dacă fătul (sau embrionul) nu este văzut ca un om matur, cel puţin este considerat ca un „viitor om"[77] sau ca un om în formare. Tertulian afirmă în mod impresionant: „Este deja un om cel ce trebuie să devină un om, aşa cum orice fruct se află deja în sământă".[78]

În cadrul antropologiei dinamice care le e proprie, Părinţii răsăriteni împing foarte departe acest sens al continuităţii. Se ştie că mulţi dintre ei consideră că omul, care este prin natura sa alcătuit după chipul lui Dumnezeu, este destinat să realizeze liber asemănarea printr-o sinergie între efortul lui personal şi har. Numai în această realizare progresivă a asemănării cu Dumnezeu fiinţa sa se desăvârşeşte şi numai devenind în cele din urmă dumnezeu prin har, poate să devină om deplin şi să atingă ceea ce Sf. Pavel numeşte „starea bărbatului desăvârşit, măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos" (Efes. 4, 13). Din acest punct de vedere duhovnicesc care priveşte fiinţa umană în totalitatea existenţei şi devenirii ei, gradul de dezvoltare biologică este relativizat: un om dezvoltat sub aspect biologic poate să apară sub aspect duhovnicesc ca un „prunc" (expresie prin care Părinţii desemnează pe Adam în prima lui condiţie, dar şi pe cei care nu sunt întăriţi în credinţă sau a căror creştere duhovnicească nu a ajuns încă la capăt). În schimb, este întărită valoarea embrionului, deoarece apare ca o fiinţă umană ce inaugurează o devenire care se va împlini doar la maturitatea vârstei adulte şi chiar dincolo de aceasta. Putem cita în această privinţă această însemnare atât de elocventă a Sfântului Macarie Egipteanul, care îmbină dezvoltarea biologică şi dezvoltarea duhovnicească: „Embrionul, în pântecele mamei nu primeşte deodată înfăţişare omenească, ci chipul se

---

75 Cf. **Epistola lui Pseudo-Barnaba**, XIX, 5 (trad. rom. în **Scrierile Părinţilor Apostolici**, PSB1 EIBMBOR, Bucureşti 1979). **Constituţiile apostolice**, VII, 3, 2, (trad. rom. în **Scrierile Părinţilor Apostolici dimpreună cu Aşezămintele şi Canoanele Apostolice**, Chişinău, 1928).

76 Cf. Tertulian, **Apologeticul**, IX, 8 (trad. rom. în **op. cit.** supra nota 3). Augustin, **Căsătorie şi concupiscenţă.** Cezar de Arles, **Cuvântări**, I, 13; XLVI, 2; LI, 4. Şi chiar textul din Ieşire 21, 22.

77 Cf. Minucius Felix, **Octavius**, XXX, 2 (trad. rom. în **op. cit.**, supra, nota 3). Tertulian, **Către neamuri**, I, 15.

78 **Apologeticul**, IX, 8.

formează progresiv şi vine pe lume. Dar nici atunci nu este bărbat desăvârşit, ci creşte vreme de mulţi ani ca să devină astfel".[79] Dar această concepţie apare mai limpede la Sfântul Grigorie de Nyssa care îi consacră o lungă expunere: „Vezi aşadar şi tu, să nu te tulburi de faptul că natura noastră înaintează în etape necesare spre propria ei desăvârşire, ci gândeşte-te, în comparaţie cu seminţele, că ceea ce este de fiecare dată prezent este rânduit, în chip util şi necesar, unui anumit scop, fără ca noi să fi venit pe lume doar pentru etapa de faţă. Creatorul nu ne aduce la existenţă ca să fim embrioni, iar natura nu-şi ia drept scop natura pruncului. Ea nu priveşte nici spre vârstele care se succed şi pe care natura le îmbracă mereu altfel prin schimbare; căci înfăţişarea noastră se transformă cu timpul. Ea nu are în vedere nici descompunera trupului după moarte. Dar toate aceste etape şi toate celelalte de acelaşi gen nu sunt decât părţi din drumul pe care înaintăm. Scopul şi capătul acestui parcurs constau în restaurarea în starea dintru început, care nu este nimic altceva decât asemănarea cu Dumnezeu. Şi aşa cum pentru a ajunge la un spic, i s-a părut necesar legii naturii ca el să răsară mai întâi ca iarbă, fără ca natura să vizeze de fapt acest scop, şi fără ca membranele spicului, sau ţepii, sau paiul, sau tijele să fie obiectul îngrijirii acestei culturi, ci numai fructul hrănitor care rezultă deplin din aceste etape, tot astfel, în ce priveşte viaţa, sfârşitul ei mult aşteptat este fericirea. Şi tot ceea ce afectează trupul acum, moartea, bătrâneţea, tinereţea, pruncia şi formarea embrionului, toate acestea sunt ca iarba, ca ţepii şi ca paiul, un drum şi o înlănţuire, o putere spre desăvârşirea la care nădăjduim".[80]

IV. ALTE CONSIDERAŢII SPIRITUALE

Alte consideraţii îi determină pe Părinţi să recunoască de la început valoarea embrionului şi să considere că aceasta merită un respect absolut încă de la zămislire.

Mai întâi de toate, fiinţa umană apare ca fiind alcătuită, de la începutul existenţei ei, după chipul lui Dumnezeu,[81] zămislirea fiecărei persoane reproducând într-un anumit mod crearea primului om de către Dumnezeu.

Apoi, sufletul fiecărei persoane zămislite apare la majoritatea Părinţilor ca fiind creat direct de Dumnezeu (teoria creaţionistă înlocuind în întregime pe cea traducianistă).[82]

Mai trebuie adăugat că un anumit număr de Părinţi văd în fiinţa umană, încă de când este zămislită, un rod al voinţei lui Dumnezeu, o ex-

---

79 **Omilii**, (Colecţia a II-a), XV, 41 (trad. rom. în Sfântul Macarie Egipteanul. **Scrieri**, PSB 34, EIBMBOR. Bucureşti, 1992, p. 167).

80 **Despre cei care au murit**, PG 46, 520 C—521 A.

81 Cf. Nichita Stithatul, **Despre suflet**, 14, SCh 18, p. 76—78.

82 Printre apărătorii primeia aflându-se între alţii, Grigorie de Nazianz. **Cuvântări**, XXXVII, 15; **Poeme morale**, PG 37, 551. Chiril al Alexandriei, **Comentariu la Ioan**, I, 12, PG 73, 124 sq. Maxim Mărturisitorul, **Ambigua către Ioan**, 42, PG 91, 1321 C.

presie a planurilor Providenţei.[83] Nicolae Cabasila merge până la a socoti că tocmai „Cuvântul creator", adică Dumnezeu, „este cauza generării", nunta fiind doar mijlocul.[84] Sfântul Grigorie de Nyssa susţinuse înainte ideea unui rol activ al lui Dumnezeu în zămislire.

În aceeaşi perspectivă, mulţi Părinţi văd în copil, de la primul moment al existenţei lui, un dar al lui Dumnezeu pe care părinţii trebuie să-l primească ca atare.[85]

Întâlnim o exprimare concretă a valorii recunoscute copilului încă din momentul zămislirii lui şi a respectului care i se datorează, în sărbătorile instituite pentru a cinsti zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul şi zămislirea Maicii Domnului.

Poate fi adăugat un argument teologic încă mai puternic: faptul că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul, nu S-a făcut numai prunc, ci S-a întrupat, altfel spus a devenit om, încă din momentul zămislirii Sale din Sfântul Duh şi de la Fecioara Maria. El S-a făcut astfel nu doar prunc, ci şi mic embrion, asumând în Persoana Sa şi sfinţind cu dumnezeirea Sa această primă stare şi această etapă a existenţei umane.[86] Născându-Se ca un om, Cuvântul dumnezeiesc „a adus cinste naşterii noastre", scrie Sfântul Maxim[87] referindu-se la afirmaţia Sfântului Grigorie de Nazianz după care Cuvântul a cinstit naşterea trupească.[88]

V. DESTINUL EMBRIONULUI ŞI AL FĂTULUI DUPĂ MOARTE

Merită să fie pusă aici întrebarea despre ceea ce devin embrionul sau fătul uman în caz de moarte (accidentală sau provocată). Răspunsul care poate fi dat are într-adevăr repercursiuni pe plan etic.[89]

Puţini Părinţi au luat poziţie în termeni atât de expliciţi asupra acestui subiect: pentru cei care considerau embrionii deja înzestraţi cu calitatea de fiinţă umană, această întrebare părea să atârne, fără îndoială, de o întrebare mai generală, cea asupra devenirii copiilor morţi pre-

83 Vezi, de pildă, Clement Alexandrinul, **Pedagogul,** II, X, 96, 1.

84 Cf. **Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii**, XXIX, 4, SCh 4 bis p. 182 (trad. rom. în Nicolae Cabasila, **Scrieri. Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii şi Despre viaţa în Hristos,** Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1989, p. 71).

85 Vezi, de pildă, Ioan Gură de Aur, **Omilii la Epistola către Romani**, XXIV, 4 (trad. rom. în Sfântul Ioan Gură de Aur, **Comentariile epistolei către Romani,** Socec, Bucureşti, 1906).

86 Cf. Maxim Mărturisitorul, **Ambigua către Ioan,** 42, PG 91, 1316C—1321B (trad. rom. **op. cit.**, p. 270—274); 1341 BC (trad. rom., p. 290).

87 **Ibid.**, PG 91, 1320 CD (trad. rom., p. 274).

88 Cf. **Cuvântări,** XL, 2, SCh 358, p. 200.

89 De pildă în ceea ce priveşte modul de a trata trupurile feţilor sau embrionilor morţi.

matur, cât despre partizanii însufleţirii ulterioare, ei nu puteau decât să se arate foarte stingheriţi de abordarea unei asemenea probleme.

Nu ne vom opri asupra poziţiei Părinţilor latini care, începând cu Augustin, a fost mai întâi multă vreme marcată de ideea acestuia după care copiii morţi prematur, întrucât au moştenit păcatul originar şi vinovăţia lui Adam, sunt sortiţi pedepsei,[90] înainte de a considera, mai moderat (împreună cu Sf.: **Anselm, Abelard şi Petru Lombardul**), suferinţele pe care trebuiau să le îndure aceştia ca pur privative (pierderea definitivă a vederii lui Dumnezeu[91]), ca apoi să le atribuie un loc de şedere aparte (**Inocenţiu III**) care nu este „nici cel al pedepsei prezente, nici cel al slavei"[92] (**Guillaume d'Auvergne**) şi care după **Albert cel Mare**[93] va fi desemnat ca „limbul copiilor" (**limbus puerorum**).

Perspectiva Părinţilor greci este în mod clar mai pozitivă. Trebuie notat mai întâi că ideea unei pedepse a copiilor de vârstă fragedă le este străină (nu numai în primele secole, dar şi după aceea, deoarece nu vor accepta doctrina augustiniană a păcatului originar).

Atenagora consideră că pruncii care n-au făcut nici un rău şi nici un bine nu vor fi judecaţi.[94] Sfântul **Grigorie de Nazianz** consideră şi el că „nu vor fi nici slăviţi, nici pedepsiţi de Dreptul Judecător: ei nu au pecetea, dar nici nu au lucrat rău, şi mai degrabă au suferit stricăciunea decât au cauzat-o".[95] O concepţie asemănătoare întâlnim la autorul **Întrebărilor către Antiohie,**[96] la autorul scrierii **Întrebări şi răspunsuri către ortodocşi**[97] şi la Sfântul **Atanasie Sinaitul** (sec. VIII).[98] Autorii citaţi mai sus au în vedere pe prunci, fără alte precizări, şi iau în considerare mai ales consecinţele pe care le poate avea asupra soartei lor faptul că nu sunt botezaţi. Un text din **Cosma Indicopleustul** (sec. VI), care nu se preocupă de chestiunea botezului, ci desemnează în mod explicit fetuşii, ajunge totuşi la aceleaşi concluzii.[99]

Alţi Părinţi dezvoltă însă o perspectivă încă şi mai pozitivă considerând că copiii morţi prematur vor putea continua în viaţa de dincolo să crească, până într-atât încât să se bucure în cele din urmă de bunătăţile divine ale cunoaşterii lui Dumnezeu.

Unii dintre ei au preluat această idee dintr-un text scripturistic, **Apocalipsa lui Petru**, care, deşi apocrif, a avut o oarecare autoritate în primele secole, deoarece la sfârşitul secolului al II-lea figura în Canonul Muratori, iar la sfârşitul secolului al II-lea câteva biserici din Palestina încă îl mai citeau în fiecare an în ziua Vinerei Mari.[100] În plus, acest text

90 Vezi Augustin, **Contra lui Iulian**, III, III, 9; VI, III, 6, 7; **Cuvântări**, CCXCIV, 3; **Despre plata şi iertarea păcatelor**, I, XXVIII. 55; **Enuhiridion**, 26—27; PL 40, 245. Grigorie lel Mare, **Cuvântări moale la Iov**, IX, XXI, PL 75, 877.

91 Petru Lombardul, **Sentinţe**, II, XXXIII, 5.

92 **De univeso**, Ia, IIae.

93 **In IVum Sent.**, dist. XLIV—XLV.

94 **Despre înviere**, XIV, 6, SCh 379, p. 270.

95 **Cuvântări** XL, 23, SCh 358, p. 246—248.

96 Pseudo-Atanasie **Questiones ad Antiochum ducem**, P.G. 28, 671 A.

97 Pseudo-Iustin, **Întrebări şi răspunsuri către ortodocşi**, LVI, PG 6, 1298 CD.

98 **Întrebări şi răspunsuri**, LXXXI, PG 89, 709 BC.

99 **Topografie creştină**, VII, 80 SCh 197, p. 143.

100 Vezi Sozomen, **Istoria bisericească**, VI, 19.

e interesant întrucât evocă explicit soarta copiilor morţi în urma unui avort (în timp ce majoritatea celorlalte texte vorbesc doar de nou-născuţi); se mărgineşte însă la afirmaţia că aceşti copii „vor şedea într-un loc foarte plăcut şi încântător" şi că „vor fi încredinţaţi îngerului Temelouchos"[101] (nume care vine din grecescul **temeleo**, „a avea grijă de").

Clement Alexandrinul se sprijină pe acest text pentru a afirma despre copiii morţi prematur, fie pentru că au fost abandonaţi după naştere, fie pentru că au fost victimele unui avort, că sunt încredinţaţi unui înger păzitor care îi creşte, permiţând celor din prima categorie să atingă vârsta de 100 de ani,[102] iar celor din a doua, să atingă vârsta pe care ar fi avut-o dacă ar fi continuat să trăiască pe pământ. Privitor la aceştia din urmă, el scrie: „Dumnezeiasca Providenţă nu îi cuprinde numai pe cei care vor fi în trup. Într-adevăr, Petru spune în **Apocalipsă** că pruncii avortaţi înainte de a avea o soartă mai bună sunt încredinţaţi unui înger păzitor, pentru ca, împărtăşindu-se de cunoaştere **(gnôsis)**, să capete un sălaş mai bun, trăind ceea ce ar fi trăit dacă ar fi fost în trup".[103] În privinţa copiilor morţi în urma unui avort, Clement presupune că creşterea şi educaţia pe care o primesc le permit să-şi însuşească folosirea facultăţii de cunoaştere şi de contemplaţie **(nous)**, care îi vor face apţi de a primi cunoaşterea/vederea lui Dumnezeu **gnôsis)** şi de a participa aşadar la bunurile Sale. Dar această posibilitate le este recunoscută implicit şi copiilor din prima categorie.

Un ecou al concepţiei expuse de Clement Alexandrinul întâlnim la **Metodiu de Olimp**, care se referă în mod sigur la aceeaşi sursă scripturistică apocrifă: „După cum ne-au învăţat Scripturile inspirate, copiii [sunt] încredinţaţi, la naşterea lor, chiar dacă sunt din adulter, unor îngeri păzitori. Căci dacă existenţa lor ar contraveni planurilor şi prescripţiilor acestei preafericite naturi dumnezeieşti, de ce ar fi încredinţaţi unor îngeri pentru a fi crescuţi cu atâta bunătate şi grijă?"[104] Poziţia lui Metodiu este mai puţin precisă decât cea a lui Clement, dar precizările pe care le face la sfârşitul acestui pasaj în legătură cu forma educaţiei date de îngeri lasă să se înţeleagă limpede că aceşti copii au o soartă fericită.

Grigorie de Nyssa a acordat o mare importanţă problemei copiilor morţi prematur, încât i-a consacrat un tratat special, **„Despre copiii morţi prematur"**, care constituie cea mai de seamă scriere patristică despre acest subiect. Grigorie pare să aibă aici în vedere copiii deja născuţi şi nu vorbeşte despre copiii morţi în pântecele mamei lor. Dar concepţia sa e valabilă fără nici o îndoială şi pentru ei, în măsura în care, după cum am văzut, antropologia sa implică faptul că încă de la zămislire copilul este o persoană umană, în posesia unui suflet raţional şi mintal. În timpul vieţii pământeşti, acesta nu se poate exprima decât prin trup (şi deci

101 Cap. 8, 5, 10 în ediţia lui P. Marrassini din „Corpus Christianorum. Series Apocryphorum"; cf. F. Bovon, P. Geoltrain (ed.), **Écrits apocryphes chrétiens**, Paris, 1997, p. 755—774. De notat că acest text se bazează în cea mai mare parte pe o versiune etiopiană, originalul grec dispărând aproape în întregime.

102 **Extrase profetice, XLI.**

103 **Ibid.**, XLVIII.

104 **Banchetul**, II, VI. SCh 95, p. 82—84 (trad. rom. în Sfântul Grigorie Taumaturgul şi Metodiu de Olimp, **Scrieri**, PSB 10, EIBMBOR, Bucureşti, 1984, p. 56).

în măsura posibilităţilor pe care le oferă dezvoltarea sau sănătatea lui); însă este de la sine înţeles că în viaţa de dincolo el se poate manifesta după alte modalităţi.

Grigorie consideră că toţi oamenii vor învia în starea adultă, aşa cum era Adam în rai: „Învierea este restaurarea naturii noastre în starea iniţială. Or, în prima viaţă al cărei autor a fost însuşi Dumnezeu, nu există nici bătrâneţe, nici copilărie".[105] Toţi oamenii se vor regăsi deci în aceeaşi stare, oricare ar fi vârsta la care au murit.[106] Toţi oamenii vor învia deopotrivă, oricare ar fi starea lor morală şi duhovnicească în momentul morţii lor.[107]

După înviere — când fiecare om îşi va regăsi trupul, dar transformat într-o modalitate spirituală de fiinţare[108] (I Cor. 15, 44) — Dumnezeu îi va chema pe toţi să se împărtăşească de bunătăţile Sale, inclusiv pe „cei care n-au avut în viaţa de aici nici o cunoştinţă prin experienţă a binelui şi a răului".[109]

Grigorie consideră că copiii morţi prematur sunt nu numai rânduiţi să învieze şi să-şi însuşească un trup duhovnicesc ca toţi ceilalţi oameni, dar şi să ajungă, în urma unui proces de creştere şi de progres **post mortem**, la vederea lui Dumnezeu şi la fericirea deplină care decurge de aici.

Grigorie refuză să vorbească de răsplata viitoare, cică, spune el, „pentru cel care nu a trăit deloc, nu există motiv de răsplată".[110] Ceea ce se întâmplă copiilor morţi prematur, care nu au fost încă înzestraţi în mod efectiv cu raţiune, nu au fost capabili de acţiuni bune sau rele, nici de virtuţi sau de patimi,[111] nu li se poate întâmpla decât în virtutea naturii lor.[112] Or, omul este prin natură rânduit să se asemene cu Dumnezeu, să-L slăvească, să-L contemple şi să se împărtăşească de El: aceasta este viaţa proprie sufletului omenesc.[113]

Cei care au săvârşit răul se află, prin urmare, în întuneric şi ratează realizarea acestui ţel, negura necunoaşterii împiedicând ochii minţii lor să vadă lumina dumnezeiască.[114] Dar pruncilor, care nu au experienţa răului, nimic nu le stă împotrivă, deoarece „viaţa preafericită este proprie şi în mod firesc oferită celor ale căror simţuri sufleteşti sunt pure".[115] Astfel, dacă cei care au comis răul au nevoie să fie curăţiţi pentru a putea contempla pe Dumnezeu şi a se împărtăşi de bunătăţile Lui, „copilul nevinovat, nici o boală a ochilor sufleteşti neintervenind în participarea la lumină, va fi părtaş la ceea ce este după fire, neavând trebuinţă de vindecare pentru a fi curăţit, pentru că nici chiar de la origine n-a primit boala.

---

105 **Despre suflet şi înviere**, 125, PG 46, 148 A.
106 **Ibid.**, 127, PG 46, 149 C.
107 **Ibid.**, 149 CD.
108 Vezi **ibid.**, 132, PG 46, 153 C—156 B.
109 **Ibid.**, 128 PG 46, 152 A.
110 **Despre copiii morţi prematur**, GNO III, 2, p. 74. Cf. p: 81—82:
111 Vezi **ibid.**, p. 74—75.
112 Vezi **ibid.**, p. 81.
113 Vezi **ibid.**, p. 79—81.
114 Vezi **ibid.**, p. 81.
115 **Ibid.**

în sufletul lui".[116] Din acest punct de vedere, „sunt la fel de străini de relele născute din perversitate atât sufletul celui care a practicat orice formă de virtute, cât şi cel al copilului căruia nu i-a fost dat să trăiască".[117]

Contemplarea lui Dumnezeu şi împărtăşirea de bunătăţile Sale se realizează totuşi după un proces de creştere, care permite o contemplaţie şi o cunoaştere duhovnicească din ce în ce mai profundă, şi deci o împărtăşire din ce în ce mai mare: „În ce priveşte această viaţă nădăjduită, pe care deja am definit-o ca şi cunoaşterea lui Dumnezeu şi împărtăşirea cu El, sufletul [copilului mort prematur] ia, la început, tot ceea ce poate asimila, până ce, profund hrănit de contemplaţia fiinţei, devine în stare să primească mai mult, făcându-se părtaş în mod liber şi din plin la Cel ce este Fiinţă prin esenţă".[118]

Am putea adăuga la aceste consideraţii pe cele ale Sfântului **Maxim Mărturisitorul,** mai generale şi mai metafizice, după care destinul oricărei fiinţe umane se înscrie în veşnicie nu doar în ce priveşte originea ei, ci şi în ce priveşte sfârşitul ei, deoarece **logosul,** raţiunea fiinţei ei este definită de voinţa divină şi cuprinsă în **Logos** înainte chiar de facerea lumii.

Ni se pare de asemenea interesant să cităm ultima rugăciune şi ultima cântare în slujba înmormântării unui copil după rânduiala Bisericii Ortodoxe. Se observă cum a preluat aceasta concepţia potrivit căreia copiilor morţi prematur, dată fiind nevinovăţia lor, le este hărăzită o soartă fericită: „Doamne, Tu ai gătit [pruncilor] în veacul ce va să vină un sălaş, sânul lui Avraam, şi lăcaşuri luminate de curăţia îngerilor în care sălăşluiesc sufletele drepţilor. Primeşte Tu însuţi în pace, Doamne, Iisuse Hristoase, sufletul robului Tău. Căci Tu ai spus: „Lăsaţi copiii să vină la Mine, căci a unora ca aceştia este Împărăţia Cerurilor". „[Copilul] merge spre odihnă şi în sânul lui Avraam se bucură cu bucurie cerească; copilul se bucură acum împreună cu corul dumnezeieştilor sfinţi, şi saltă cu dreptate, căci a plecat din această lume rămânând neatins de stricăciunea cea vinovată".[119]

VI. CONCLUZII

În Apus teoria însufleţirii ulterioare e cea care a predominat; ea a fost adoptată destul de devreme ca reacţie la traducianism, devenind mult mai târziu, împreună cu tomismul care a făcut din aristotelism referinţa sa majoră, doctrina oficială a Bisericii de Apus până de curând. Această concepţie, în sens strict, duce la dificultatea de a recunoaşte un caracter deplin uman embrionului sau fătului înainte de a fi primit sufletul raţional şi mintal care, dintr-un punct de vedere filosofic, e singurul ce defineşte propriu-zis fiinţa umană. Această concepţie (care a părut anumitor Părinţi latini că poate fi confirmată de distincţia din Ieşire între două

116 **Ibid.**, p. 82—83.

117 **Ibid.**, p. 85.

118 **Ibid.**, p. 84—85.

119 Vezi trad. rom. **în Molitfelnic, ediţia a 4-a,** EIBMBOR, **Bucureşti, 1984,** p. 234—235 (n. trad.).

etape ale dezvoltării: prima — în care nu este format, cea de-a doua — în care este format şi a dobândit formă omenească) este totuşi contrabalansată de alte consideraţii ce implică respectarea embrionului; în cazul în care aceasta, în primul său stadiu de dezvoltare, nu este recunoscut drept o fiinţă umană unică şi deplină, este cel puţin recunoscut ca o fiinţă umană potenţială, ca un viitor om, sau chiar ca fiind deja un om „în devenire" şi adeseori este socotit deja ca un copil.

Părinţii greci au adoptat în majoritate teoria însufleţirii simultane a omului printr-un suflet complet care face din el, încă de când este zămislit, o fiinţă umană completă, un ipostas având o existenţă independentă, şi o persoană. Această teorie — care apare pe scurt la Sfântul Irineu, care îşi află justificarea la Sfântul Grigorie de Nyssa,[120] care se vede pe deplin lămurită la Sfântul Maxim Mărturisitorul în cadrul unei antropologii creştine extrem de elaborate, şi se găseşte confirmată la Părinţii ulteriori — corespunde concepţei pe care Tradiţia Bisericii Ortodoxe a admis-o foarte devreme şi pe care o recunoaşte şi astăzi ca fiindu-i proprie.[121]

Această concepţie se desparte radical de concepţiile antice care, fie că făceau din embrionul uman în primele faze ale existenţei lui echivalentul unei plante (aristotelism, neoplatonism),[122] fie îl considerau până la naştere un mădular al mamei, fără existenţă proprie (stoicism).[123] Prin concepţia creştină care îl considera un ipostas, embrionul îşi vede într-adevăr recunoscută valoarea, dar se vede şi socotit drept o fiinţă unică şi de neînlocuit, a cărei existenţă posedă astfel o valoare absolută ce obligă la respect, cu atât mai mult cu cât este considerat în acelaşi timp înzestrat încă de la origine cu un suflet raţional şi mintal, sau cu un duh; el apare de asemenea ca o persoană care transcende realitate sa biologică şi chiar

120 De notat că această concepţie apărea, cu puţin timp înainte, în mod implicit, în canonul 6 al Sinodului de la Neocezareea (între anii 314—325). Canonul precizează că o femeie se poate boteza în orice moment al sarcinii ei fără să fie botezat în acelaşi timp şi pruncul pe care îl poartă, „căci în această privinţă cea care naşte nu împărtăşeşte nimic cu cel ce se naşte, pentru ca să se arate propria voinţă a fiecăruia în privinţa pocăinţei sau mărturisirii credinţei". (P.-P. Joannou, **Fonti, IX, Discipline générale antique (IXe-XIe s.)**, t. I, 2, **Les Canons des synodes particuliers**, Grottaferrata 1962, p. 77—78. Trad. rom. în **Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii,** Arad 1934, vol. II, partea I, p. 31).

121 Excepţia pe care o constituie poziţia lui Teodoret de Cyr este izolată în Răsărit şi nu poate fi considerată semnificativă. De asemenea, poziţiile lui Filoxen de Mabboug şi Sever de Antiohia, aparţinând unui context dogmatic heterodox. Teza însufleţirii tardive a mai fost susţinută, în sec. al XV-lea, de patriarhul Constantinopolului Ghenadie Scholarul în ale sale **Tratate despre suflet**, dar arată o influenţă tomistă punctuală.

122 Porfir considera că embrionul nu este înzestrat cu un suflet vegetativ şi că numai după naştere copilul primeşte, din afară, sufletul senzitiv şi apoi sufletul intelectiv; el atribuie aceeaşi concepţie lui Platon (**Către Gauros**, **Despre modul cum embrionul primeşte sufletul**, în A.-J. Festugière, **La révélation d'Hermès Trismégiste**, t. III, **Les Doctrines de l'âme**, Paris, 1953, p. 265—302):

123 Această concepţie stoică predomina în timpul perioadei romane clasice. Astfel, Ulpianus afirma că „ceea ce se zămisleşte constituie, înainte de naştere, o parte a femeii sau a măruntaielor sale" (**Digeste**, XXV, 4, 1, 1), şi Papinian conchidea: „ceea ce se zămisleşte şi nu s-a născut încă nu poate fi numit pe bună dreptate om" (ibid., XXXV, 2, 9, 1).

psihică, fiind în mod obiectiv legat de viaţa de dincolo. Această legătură se exprimă în termeni biblici prin convingerea că embrionul este de la începutul existenţei lui purtător al chipului lui Dumnezeu şi destinat să-şi însuşească asemănarea printr-o dezvoltare continuă care transcende dezvoltarea lui biologică.

Alte consideraţii vin şi ele să confirme în ochii Părinţilor valoarea embrionului uman şi respectul care i se datorează, în special faptul că sufletul său este creat de Dumnezeu, sau faptul că apare ca un dar al lui Dumnezeu ce trebuie primit ca atare, sau de asemenea faptul că Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut mai întâi micuţ embrion, sfinţind prin însăşi dumnezeirea Sa această primă modalitate şi această primă etapă a existenţei umane.

Ideea exprimată de Sfântul Maxim Mărturisitorul că **logosul** fiecărei fiinţe umane (cuprinzând ipostasul său, natura sa, venirea la existenţă la un moment dat şi destinul său duhovnicesc) a fost definit de voinţa divină şi îşi are fundamentul în **Logos** înaintea tuturor veacurilor merge în sensul valorii recunoscute embrionului sau fătului uman, ca şi ideea, devzoltată de anumiţi Părinţi, că el continuă să trăiască şi chiar să crească, în viaţa de dincolo, după o altă modalitate de existenţă, până la o maturizare care îi permite să participe la bunătăţile dumnezeieşti.

JEAN-CLAUDE LARCHET
(Trad. MARIA OPREA)

PROBLEMA TIMPULUI DE APARIȚIE A SUFLETULUI

La ora actuală antropologia se află cu oarecare insistență în preocupările noastre.[1] Între altele teologilor li se cere să răspundă multor întrebări, destule în legătură și cu acute aspecte imediate. Astfel se așteaptă să se ia poziție față de avort arătându-se dacă e crimă întreruperea sarcinii la începutul ei, sau mai târziu, în funcție de momentul când fetusul dobândește sau nu suflet. Unii ar putea rămâne cu impresia că atare problemă e oarecum artificială. Și totuși răspunsul se lasă așteptat și de aceea am crezut util să cercetăm în ce măsură teologia vine cu o contribuție în această privință. Așadar când apare sufletul în cazul procreării? De la început aș arăta că de-a lungul vremii s-au formulat trei puncte de vedere: preexistențialismul, coexistențialismul și postexistențialismul, fiecare susținând că sufletul apare în om înainte de trup, odată cu el, și după trup. Să vedem în ce constă fiecare.

a) **Preexistențialismul** inițiat de filosofia platonică și reluat de curentul origenist, presupune că sufletele au fost create înaintea lumii văzute și că s-au menținut într-un stadiu de epoptie divină până când, în momentul plictisirii sau imposiblității lor de-a mai suporta strălucirea desăvârșirii dumnezeiești, au început să cadă în materie, în trupuri; pentru unii s-ar părea că această cădere continuă și azi, în vreme ce pentru alții, ea a încetat în nesfârșitele veacuri trecute, sufletele continuând totuși să se manifeste în lume prin metempsihoză sau metensomatoză.[2] Întrucât acest punct de vedere oferea lămuriri suficiente spre a înlătura dificultățile dogmatice în chestiunea păcatului originar și transmiterii lui, a liberului arbitru și a eshatologiei, el fu cu vigoare acceptat creindu-și zeloși aderenți. Au fost însă și unii pe care i-a nemulțumit. Aceștia au opus tezei preexistențialiste credința în coexistența sufletului cu trupul, sincronismul lor.

b) În momentul în care începe să ia ființă trupul, adică în momentul concepERII, au spus adepții **sincronismului,** atunci apare și sufletul. De altfel unitatea ființei umane reclamă unitatea de principiu, căci unul nu poate să-și fie posterior sau anterior. El trebuie să apară dintr-o dată,

1 N. Berdiaev, **Das Problem des Menschen,** în vol. „Kirche, Staat und Mensch", Geneva, 1937, pp. 175—176).

2 Cf. Origen, **Despre principii**, VI, 2, P.G. XI, 166—167, Koetschau, col. Die griech. christl. Schrifst. der ersten drei Jahrh., Bd. XXII, Leipzig, 1913, pp. 80—81 și passim; Evagrie Ponticul, **Probleme prognostice,** IV, 59; W. Frankenberg, **Evagrius Ponticus,** Berlin, 1912, p. 297 și passim; Didim cel Orb, **Despre Treime,** II, în Migne, P.G. XXXIX, 697 D etc.

trup şi suflet.[3] Sufletul nu s-ar putea acomoda unui trup preexistent lui, după cum amprenta unei peceţi în ceară nu se poate adapta altei figuri.[4]

Pe cei care n-ar admite punctul de vedere al „siniparxiei" Maxim Mărturisitorul i-a pus în următoarea dilemă: fiinţa care există în sine şi care este chemată la formarea unui tot, nu poate să-şi ofere contribuţia, ajutorul ei, decât unei mişcări conforme sau potrivnice naturii sale. În primul caz, mişcarea naturii fiind, prin sine, invincibilă, este imposibil ca această fiinţă să existe separat de întreg. În al doilea caz ar fi distrusă de violenţa exercitată asupra naturii sale.[5]

Tertulian a spus — mult înainte — cam acelaşi lucru. În cuvintele lui: „imo simul ambas et concipi et confici et perbici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu, quo locus ordinetur = susţinem că ambele elemente (scil. sufletul şi trupul) sunt concepute, formate, desăvârşite şi exteriorizate în acelaşi timp, fără ca să intervină în actul concepерii un singur interval care ar putea asigura unuia prioritate de timp".[6] Dar tocmai faptul că traducianistul scriitor african a împărtăşit ipoteza coexistenţei, ne arată imposibiliatea înlăturării unor dificulăţi: din moment ce sufletul se naşte în chiar momentul conceperii, nu este oare fructul cuplului tată-mamă? Se pare că da! Dar acesta e curat traducianism! L-au şi semnalat unii comentatori ai lui Grigorie al Nisei.[7] Îl găsim chiar la Grigore din Nazianz. În mica sa poemă dogmatică asupra sufletului el susţine că acesta se transmite de la individ la individ ca şi trupul.[8]

c) Credinţa în **sincronismul** compusului uman, susţinută de autoritatea bisericească, s-a impus de la o vreme şi s-a generalizat. Până la un punct a mulţumit spiritul cercetător al multora. Au mai rămas totuşi unele nedumeriri. Acestea plecau de la câteva texte biblice. Unul e celebrul verset în care se vorbeşte despre crearea omului: „... şi a făcut Dumnezeu pe **om ţărână din pământ** şi-a **suflat în faţa lui suflarea** vieţii şi s-a făcut omul cu suflet viu" (Facerea 2, 7). Deci înainte a fost făcut trupul în care a fost suflat apoi sufletul. Timpul care a distanţat aceste două momente nu ne este indicat dar este sigur că nu s-a prelungit. Oricum ar sta lucrurile, totuşi sincronismul este înlăturat aici. Un text hrisostomic pare a spune ceva asemănător, deşi nu ni-l închipuim pe Ioan Gură de Aur respingând opinia coexistenţialistă, curentă în vremea lui. Într-un comentariu la Facere el scrie: „Dar poate va zice cineva: de ce dacă sufletul este mai de cinste decât trupul, se creează întâi ceea ce este mai mic şi pe urmă ceea ce este mai mare şi superior? Nu vezi,

---

3 Grigorie al Nyssei, **Despre facerea omului**, Migne, PG. XLIV, 238 D.

4 **Idem, op. cit.**, Migne P.G: XLIV 257 B:

5 Cf. Maxim, **Ambigua** PG. XCI, 1100 D şi 1324 ABCD; Petru al Alexandriei, **Despre suflet**, Migne P.G. XVIII, 520 şi Iustinian, **Tratatul contra lui Origen**, P.G. LXXXVI, 1, col. 961; Cesar, **Dialoguri**, P:G: XXXVIII, 1080—1081:

6 **De anima**, XXVII, Migne, P.L. II, 737 B.

7 Cf. E. Stéphanou, **La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après s. Grigoire de Nysse et s. Maxime l'Homologete**, în: Échos d'Orient, Paris, 35e année, no-167, Juilet — Septembrie 1932, pp. 305—308.

8 Migne, P.G. XXXVIII, col. 453 A.

iubitul meu, că şi la creaţiune s-a întâmplat acelaşi lucru? Aşa cum au fost create cerul, pământul, soarele, luna şi toate celelalte, iar după ele toate şi omul, căruia avea să i se încredinţeze stăpânirea peste toate, tot astfel şi cu facerea omului: i se plăsmuieşte întâi corpul, şi după aceea sufletul, care este mai de cinste. Căci aşa cum cele lipsite de raţiune şi care aveau să-i servească omului sunt create înaintea lui, pentru ca el, având să se bucure de folosinţa lor, să le aibă pregătite pentru serviciul său, tot astfel şi corpul este creat înaintea sufletului, pentru ca, după ce i se va da suflet, prin înţelepciunea cea negrăită a lui Dumnezeu, el să-şi poată arăta propriile-i acţiuni prin mişcarea corpului . . .".[9]

De asemenea în Pentateuhul mozaic există un alt text care precizează că avortul săvârşit înainte de a patruzecia zi de la concepere, nu va fi pedepsit (Ieşirea XXI, 22). Motivul invocat este acela că înainte de amintita zi figura umană nu este încă perfectă.[10] Cu alte cuvinte — deşi interpretarea lui Maxim este potrivnică — fetusul nedobândind încă formă umană, nu s-a însufleţit şi deci nu poate fi vorba de o crimă.

Unele texte apoi,[11] deşi neclare, lasă totuşi impresia că sprijină postexistenţialismul precum şi ideea că Dumnezeu nu poate conlucra cu un adulter ori cu o împreunare incestuoasă. Contactul sexual neîngăduit care favorizează o concepere adică, ar putea fi el însoţit simultan de o intervenţie creaţionistă a lui Dumnezeu care să trimită în chiar acel moment sufletul în celula care va avea să se dezvolte devenind om? Avem de-a face cu o întrebare tulburătoare care a dus pe mulţi să creadă că Dumnezeu nu asociază actul sexual cu momentul sublim al coborârii sufletului, ci face ca acesta să vivifice materia concepută după ce ea evoluând începe să schiţeze contururile unui corp omenesc, adică întocmai aşa după cum în cartea Facerii, omul primeşte sufletul după ce a fost plăsmuit de mâinile Creatorului.

Iată acestea sunt cele trei ipoteze propuse în rezolvarea problemei timpului în care apare sufletul. Să le discutăm pe fiecare în parte şi să vedem care va fi cea mai acceptabilă.

A. Potrivit unui anumit fel de a înţelege lucrurile, preexistenţialismul explica logic şi convingător antagonismul dintre trup şi suflet. Materia este o carceră pentru suflet, ba încă mai mult: mormânt (soma sima). Datorită liberului lor arbitru, sufletele s-au îndepărtat de Dumnezeu prăbuşindu-se în materie şi îmbrăcând trupuri. Referatul biblic despre hainele de piele cu care s-au acoperit Adam şi Eva, ar reprezenta tocmai întruparea sufletului.[12] Tot prin libera lor alegere însă, sufletele au posibilitatea de a face calea întoarsă şi de a reveni în preajma Dumnezeirii.

---

9 Hrisostom, **Omilia XIII la Facere**, Migne, P.G. LIII, 107—108, trad. prof. T.M. Popescu în studiul **Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen**, în: „Studii teologice", IV (1933), pp. 35—36.

10 Maxim Mărturisitorul, **Ambigua**, P.G. XCI, 1340 D.

11 Maxim, **op. cit.**, P.G. XCI, 1340 C şi Tertulian, **De anima**, XXVI, P.L. II. 738 AB.

12 Origen, **Contra lui Cels** IV, 40; idem, **In Lev. hom. VI, 2**, la Srawley, **The catechetical oration of Gregory of Nyssa**, Cambridge, 1903, pp. 42, 141.

Așadar, toate sufletele au fost create de la început. Cum se explică atunci prezența lor astăzi: prin reîncarnare. Odată creat, sufletul trece din trup în trup până ce absolut purificat se va reîntoarce la starea lui primordială (metempsihoza sau metensomatoza). Dar Origen combate metempsihoza, la fel metensomatoza în termeni clari: „Noi nu credem că sufletul trece dintr-un trup în altul".[13] Dar atunci care-i alternativa: desigur aceea că sufletele se desprind încă și azi din cer spre a cădea în trupuri. Numai că acest lucru nu-l mai susține nimeni.

Care sunt însă dificultățile reale ale preexistențialismului? Destul de numeroase. Vom aminti câteva. Celelalte pot fi găsite în registrele sinodului al V-lea ecumenic sau în tratatul antiorigenist al mult ortodoxului împărat Justinian.

1. Este irațional ca sufletele să cadă din lumea nematerială în cea materială sub pretext de purificare, căci viața corporală predispunând mai mult spre păcat, ar urma ca sufletul să decadă din ce în ce mai mult mergând până la aneantizare. A admite apoi posibilitatea unei ridicări după cădere, echivalează cu a accepta superioritatea vieții corporale asupra celei spirituale, din moment ce una se face pricină de izbăvire, cealaltă de prăbușire.[14] „Așadar, dacă sufletul, smuls prin vreun viciu din viața sa superioară, devine om, și dacă se recunoaște că în tot cazul viața în trup este mai pătimașă decât cea a existențelor veșnice și netrupești, urmează cu necesitate că sufletul ajuns în această viață în care sunt și mai multe pricini de păcătuire, ajunge în mai mare răutate și devine mai pătimaș. Patima sufletului omenesc este asemănare cu ceea ce e lipsit de rațiune; dedându-i-se, ajunge la firea animalică și deodată mergând pe calea viciului, chiar devenit astfel animalic, răul progresează fără sfârșit. Prin urmare, prin forța lucrurilor, se va schimba tot în mai rău și spre cele de necinste, în căutarea continuă a răului din firea în care se găsește ... Urmarea arată completa corupție a sufletului ... Așa că sufletul va ajunge, după ei, cu totul la inexistență, și atunci întoarcerea spre mai bine îi va fi din nou fără putință".[15]

2. Pentru cei ce admit preexistența, lumea coroporală n-ar fi decât un mijloc de pedeapsă inventat de Creator spre a răsplăti cu rău păcatul săvârșit iar nu reflex al frumuseții și bunătății divine. Apariția lumii ar fi deci în afara oricărei prevederi a lui Dumnezeu, ceea ce este absurd.[16] Continuând același șir de idei, putem spune că lumea care ar avea o astfel de origine ar exclude orice determinare din partea ideii divine și ar fi complet lipsită de rațiune și înțelepciune; în acest caz însă ea

13 **Contra lui Cels** VIII, 30, P.G. XI, 1561 A.

14 Grigorie al Nyssei, **Despre facerea omului**, P.G. XLIV, col. 232 D, 233 AB; G. Nath. Bonwetsch, în col. Die griech. christl. Schrifst. der Drei Jahrh., XXVII Bd., Leipzig, 1917, p. 268.

15 Justinian **Contra lui Origen**, PG. LXXXVI, 1, col. 965—967 și trad. T. M. Popescu, pp. 42—43.

16 Maxim, **Ambigua**, P.G. XCI, 1328 AD.

ar reprezenta răul, iar cum răul este o inexistenţă, ea nu poate fi opera lui Dumnezeu.[17]

3. Dacă sufletul ar fi preexistent, n-ar mai avea nevoie, intrând în trup de nici o învăţătură, de nici un progres în cunoaştere sau desăvârşire. „Dacă ar preexista, ar cunoaşte cele ce nu îi sunt de folos şi n-ar mai avea nevoie de nici o învăţătură şi cunoştinţă, ci singur şi-ar da silinţa să se îndrepte. Şi dacă şi-ar cunoaşte greşeala, nu s-ar mai învăţa ca unul ce ar şti-o de mai înainte; iar dacă se învaţă, ca necunoscându-o, nu ştia de mai înainte; şi dacă nu ştia de mai înainte, nici nu exista de mai înainte, şi e clar că nu exista".[18]

4. „Dacă ar fi adevărat apoi că sufletele existau anterior corpurilor, ar şti şi şi-ar aminti ceea ce făceau înainte de a intra în corpuri, aşa cum ştiu şi cunosc după moarte cele ce au făcut în corpuri".[19] Iar că sufletul cunoaşte după plecarea din această viaţă cele ce le-a făcut, ne-o dovedeşte printre altele pilda cu săracul Lazăr şi bogatul nemilostiv (Luca XVI, 19—28).

5. În fine, metempsihoza care este una din inevitabilele consecinţe ale ideii despre preexistenţă,[20] îi distruge acesteia orice credit în faţa celor cu judecata mai cumpănită. Posibilitatea transmigrării sufletelor ar înlătura orice idee de responsabilitate şi liber arbitru, pe lângă aceea că ar prăbuşi pe om la un nivel de inferioritate incompatibil cu demnitatea umană.

B. Aceste motive, şi n-am făcut decât să citām pe cele mai importante, au determinat pe teologi să părăsească susţinerea origeniştilor platonicieni şi să caute adevărul în altă parte. Li s-a părut că-l găsesc în coexistenţialism. Diogene Laertios (VII, 1, 158) ne informează că şi în vechime erau unii filosofi care împărtăşeau acest punct de vedere, că adică nu se poate vorbi nici despre prioritatea în timp a sufletului, dar nici a trupului: actul generator era socotit de către ei un întreg indivizibil, prin care orice om apare dintr-o dată. De altfel, cum mai remarcasem, ipoteza cea mai plauzibilă este coexistenţialismul. „Nu rămâne decât să admiţi, zicea oarecând Macrina fratelui ei Grigorie, episcopul Nisei, nu rămâne decât să admiţi drept unul şi acelaşi, începutul originei sufletului ca şi a corpului. Şi precum pământul transformă în pom altoiul rădăcinei pe care-l primeşte de la agricultor, nu ca şi când ar fi pus el însuşi puterea de creştere în altoi, ci numai fiindcă ea oferă altoiului mijlocul de creştere, tot aşa zicem şi noi că ceea ce se separă dintr-un om pentru sădirea unui om, este şi ea oarecum o fiinţă, ceva însufleţit din însufleţit, un pui dintr-un pui. Dar dacă micimea altoiului nu permite toate activităţile şi mişcările sufletului, asta nu e de mirat. Căci şi grâul în sămânţă nu apare imediat ca spic — căci cum ar intra atât de mult în atât de puţin — ci pământul nutrindu-l prin respectiva hrană, devine

17 Maxim, **op. cit.**, PG. XCI, 1329 D, 1332 A.

18 Justinian, **op. cit.**, PG LXXXVIII, 1, col. 951 şi trad. T. M. Popescu, p. 33.

19 Justinian, **op. cit.**, PG LXXXVI, 1, col. 959 şi trad. T. M. Popescu, p. 88.

20 Grigorie al Nyssei, **Despre facerea omului**, PG XLIV, col. 232 B şi **Macrinia sau despre suflet şi înviere**, PG XLVI, col. 125 A.

grâul spic, nu fiindcă s-ar fi schimbat natura în brazdă, ci fiindcă se dezvoltă şi se desăvârşeşte prin ajutorul hranei. După cum la sămânţa plantelor creşterea se continuă cu încetul spre desăvârşire, în acelaşi mod iasă la iveală şi sufletul la originea omului după raportul mărimii corporale întrucât mai întâi el locuieşte în cel ce se formează la sân cu puterea lui de nutriţie şi de creştere, apoi dă celui ieşit la lumină darul simţirii şi în sfârşit ca un fruct, când pruncul a crescut deja, îi dezvoltă întru câtva puterea de gândire, nu deodată cu totul, ci crescând împreună cu creşterea pruncului în progres corespunzător. Deoarece încă ceea ce se separă dintr-un însufleţit, pentru începutut creării unui însufleţit, nu poate să fie mort — căci moartea se produce prin răpirea sufletului, dar răpirea nu poate preceda posesiunea — recunoaştem din aceasta că intrarea în existenţa unirii celor două este laolaltă, aşa că nici una nu precede, nici alta nu urmează".[21]

Unitatea naturii umane a impresionat atât de mult pe Sfinţii Părinţi încât nu puteau vedea o cât de mică deosebire între momentul apariţiei sufletului şi cel al trupului. Obiecţia că moartea ar dizolva această unitate şi că deci întreg principiul pus în discuţie ar deveni inoperant — fu întâmpinată cu precizarea că şi după moarte sufletul continuă să existe, nu însă fără nota de relaţie care-i leagă natura de trup, de un anume trup.[22] De aceea, în conformitate cu această premiză, se exclude posibilitatea unei realizări progresive. Dumnezeu când creează ceva, creează dintr-o dată, iar rezultatul acţiunii Sale reflectă însuşirile Creatorului. În Dumnezeu natura fiecărui lucru este reprezentată ca perfectă din primul moment al existenţei ei. Nu intervine nici o adăugire, nici o sustragere; natura este în mod esenţial stabilă.[23]

Am arătat însă — şi textul citat mai înainte din Grigorie al Nisei este peremptoriu — că asemenea concluzii duc aproape totdeuna la acceptarea traducianismului. Şi nu puţini au fost cei care l-au acceptat. Tertulian, Grigorie al Nisei, Apolinarie şi chiar Augustin îi sunt cei mai cu vază susţinători.[24] Ultimul, deşi mărturiseşte încă în **Retractationes**,[25] că n-a putut ajunge la o concluzie precisă în privinţa originii sufletului, totuşi acordă preferinţă traducianismului, ca unul care explică mai bine transmiterea păcatului original.[26]

Traducianismul însă nu poate fi acceptat şi Augustin a fost cel dintâi care i-a semnalat erorile.[27]

21 Grigorie, **Macrinia sau despre suflet şi înviere**, PG XLVI, col. 1252 sq. şi trad. Petru M. Stănescu, teză pentru licenţă, Bucureşti, 1906, p. 54.
22 Maxim, **Ambigua**, PG, XCI, 1101 ADC.
23 Maxim, **Ambigua**. XCI, 1345 BC, ap. E. Stéphanou, **art. cit.**, p. 313.
24 Ieronim, **Ep. LXXXII:** „... an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et **maxima pars occidentalium** autumat, ut quomodo corpus ex corpore sic anima nascetur ex anima et simili cum brutis animantibus conditiones subsistat".
25 I, 1, P.L. XXXII, col. 583 sq.
26 Cf. **De Genesi ad litteram**, X, 21, P.L. XXXIV, 245 sq.
27 Vezi **Epist. 190**, n. 15 şi **De Gen. ad litt. X, 25**, ap. Joseph Schwanne **Histories de Dogmes**, trad. P. Belet et A. Degert, t. I, ed. 2, Paris, 1903, pp. 459—462.

Noţiunea de seminţe spirituale şi de naştere a sufletului din suflet atacă imaterialitatea, simplitatea şi, în consecinţă, nemurirea sufletului. De aceea putem s-o caracterizăm împreună cu Ieronim de necuviinţă, vulgaritate, sau în cuvintele lui „kakemfaton".[28]

„Tatăl muritor deci, nu este făcătorul omului în întregul lui, cum pretind unii, ci doar al sângelui şi al trupului, care elemente sunt ambele supuse pieirii. Sufletul însă, este suflarea Dumnezeului atotputernic, care a venit din afară în lucrarea sa pământească. El, pricinuitorul acestei împreunări, ştie singur cum a suflat la început spiritul şi a amestecat chipul său cu ţărână".[29] În consecinţă, putem să ne întrebăm împreună cu Ieronim: „De unde au toţi oamenii sufletele! Au doară de la părinţi asemenea animalelor neraţionale, aşa încât precum corpul se naşte din corp, tot astfel şi sufletul se naşte din suflet? Sau poate creaturile raţionale ce au căzut pe pământ se împreună cu corpurile omeneşti în baza pasiunii lor către corpuri? În faptă Dumnezeu creează suflete în toate zilele, a cărui voinţă este acuma faptă şi care nu încetează de a fi creator".[30]

Ipoteza coexistenţială sau siniparxistă aşadar, deşi rezolvă fericit multe dificultăţi, rămâne totuşi pe alocuri vulnerabilă. E tocmai ceea ce a făcut-o să alunece uneori în traducianism. Insistând însă mai mult asupra caracterului de simplitate şi indivizibilitate a sufletului, ar putea evita erorile şi ar avea în acelaşi timp ocazia să se impună atenţiei tuturor.

C. Ca să sfârşim apoi, în sprijinul celei de a treia teze, pe care am numit-o post-existenţialistă, nu prea avem de invocat numeroase argumente. Sfinţii Părinţi nu i-au dat cine ştie ce importanţă. Ar rămâne în sarcina vremilor noastre să-i acorde atenţia cuvenită. Şi se pare că ştiinţele biologice moderne sunt pe cale de-a o accepta. Rămân totuşi de rezolvat grave dificultăţi:

1. Dacă sufletul ar coborî în trup după zămislirea acestuia, înseamnează că el este trimis spre a sluji trupului şi deci i-ar fi inferior.[31] Or, asemenea aserţiune n-ar putea-o accepta nimeni.

2. Dacă ar exista un timp cât de scurt în care trupul ar fi neînsufleţit, am fi obligaţi să acceptăm că el este la începuturile lui „mort". Dar ceea ce este mort n-are putinţa nici de a se hrăni, nici de a creşte.[32] Şi trupul uman, fetusul, chiar redus la dimensiunea de mică celulă, totuşi se hrăneşte şi creşte, spre a se dezvolta şi maturiza.

---

28 **Contra lui Rufin**, II, 2, PL XXIII 397 sq: „O infelices animae, quae tantis vitiorum lanceis vulnerantur: non eas puto, juxta Origenis errorem, tantum laborasse, cum de coelo in terras ruerent et crasis corporibus vestirentur, ut nunc verbis et sententiis hinc inde collisas; ut praetermittam kakémfaton, quod de humani seminis traduce diffundi animae dicuntur".

29 Grigorie din Nazianz, **Poem închinat Sf. Fecioare, v. 392**, sq. ap. I. Schwane, **op. cit.**, p. 461.

30 **Contra lui Ioan Ierusalimitianul, către Pamachius**, XXII, PL. XXIII, col. 372—373, ap. A. Comoroşan — E. Voiuţchi, **Dogmatica ortodoxă**, partea specială, Cernăuţi, 1889, p. 303.

31 Grigorie al Nyssei, **Despre facerea omului**, PG. XLIV, col. 229 C.

32 Grigorie, **op. cit.**, PG. XLIV, 236 D; 233 A şi Maxim, **Ambigua**, PG. XCI, 1336 CD; 1337 A.

3. Dacă se va spune că celulă fiind, trupul uman are suflet la început, dar numai suflet „nutritiv" sau „augmentativ", urmând ca mai târziu să primească adevăratul suflet, se va obiecta că în acest caz noi n-am avea de-a face cu un om, ci cu o plantă, sau cu un animal şi atunci iarăşi se pune chestiunea de a şti în ce fel un om devine tatăl unei plante ori unui animal, de vreme ce fetusul nu este în sine o fiinţă natural-umană?

Admiterea succesiunii sufletelor diferite în fetusul uman presupune admiterea a două alternative, ambele inacceptabile:

a) Fiinţa nu realizează definiţia esenţei sale dintru început, ceea ce echivalează cu ridicarea indeterminării la rangul de principiu cosmic.

b) Creatorul se găseşte în neputinţă de a-şi realiza operele Sale, deoarece concepându-le întregi şi perfecte în esenţa lor, le produce imperfecte.[33]

Această din urmă obiecţie formulată genial de Sf. Maxim Mărturisitorul ni se pare a dărâma pe de-a-ntregul teza postexistenţialistă. Rămâne totuşi ca ştiinţa să-şi spună ultimul cuvânt.

După ce am examinat părţile negative şi pozitive ale tuturor celor trei ipoteze formulate în legătură cu momentul apariţiei sufletului, rămâne să tragem concluzia, care va echivala cu poziţia noastră faţă de cele ce s-au spus.

Dificultăţile cu care se confruntă ipotezele amintite duc la necesitatea căutării unui compromis. L-a găsit deja mai demult cunoscutul dogmatist grec Hristu Andrutsos. El se exprima astfel în **Dogmatica** sa:[34] „Concepţia adevărată despre originea sufletelor constă într-o împreunare a teoriei creaţiunii şi transplantării: omul este produs al activităţii dumnezeieşti şi omeneşti, puterea creatoare a lui Dumnezeu conlucră la naşterea fiecăruia".

Aceasta înseamnă că dăm prioritate coexistenţialismului dezlipit însă de orice consecinţe traducianiste. Vom zice de aceea împreună cu Tertulian că, „dacă moartea nu este altceva decât despărţirea sufletului de trup, viaţa, care este contrară morţii, nu va fi altceva decât împreunarea trupului cu sufletul. Dacă despărţirea celor două substanţe se petrece simultan prin moarte, ea trebuie să ne înveţe că împreunarea lor a avut loc de asemenea în acelaşi moment prin faptul de a fi dobândit viaţă. Punem începutul vieţii în momentul conceperii pentru că susţinem că sufletul începe să existe deodată cu conceperea. Viaţa are acelaşi început ca şi sufletul: substanţele care sunt depăşite prin moarte, sunt deci de asemenea împreunate în aceeaşi viaţă".

„Apoi, dacă atribuim uneia prioritatea şi alteia posterioritatea ar trebui la fel să deosebim timpii în care apare sămânţa, conform importanţei pe care o prezintă; şi atunci când va fi aşezată sămânţa trupului? când aceea a sufletului? Dar mai mult. Dacă timpii în care apare sămânţa cer a fi deosebiţi, substanţele vor deveni şi ele diferite datorită diferenţei

---

33 Maxim, **Ambigua**, PG. XCI, 1337 BCD—1340 A şi E. Stéphanou, **art. cit.**, pp. 310—311.

34 Trad. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 144.

35 **De anima**, XXVII, P.L. II, 737 B — 738 B.

timpilor. Astfel, deşi mărturisim că există două feluri de sămânţă, una pentru trup, alta pentru suflet, le declarăm totuşi nedespărţite, şi în acest fel contemporane şi simultane (Nam etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporalis, ejusdemque momenti)".[35]

În concluzie, până la proba contrarie, susţinem că „trupul şi sufletul au fost făcute simultan şi nu mai întâi unul şi apoi celălalt ..."[36]. Şi dacă aceasta este situaţia, orice avort, cât de timpuriu ar fi făcut, este din nenorocire crimă în întreaga accepţiune a cuvântului. E ceea ce afirmă şi scoliastul care tălmăceşte un loc din **Scara** Sfântului Ioan Scărarul: „Sufletul nu-şi ia fiinţa mai înainte de trup, nici după el, ci se naşte deodată cu crearea acestuia. Este ucigaş de aceea şi cel care ucide pruncul în pântece, deoarece din clipa zămislirii chiar s-a şi însufleţit".[37]

Mitropolit NICOLAE CORNEANU

---

36 Ioan Damaschin, **Dogmatica**, II, 12 (trad. D. Fecioru, ed. 2-a, „Izvoarele Ortodoxiei", 1 Bucureşti, 1943, p. 125).

37 **Scolia LXXXI-a** la Cuvântul XXVI al **Scării**, Migne, PG LXXXVIII, 1056 CD.

O PROBLEMĂ DE BIOETICĂ ÎN EMBRIOLOGIA CONTEMPORANĂ

Pe parcursul secolului nostru embriologia a evoluat de la o disciplină aproape numai descriptivă, un prim capitol destul de obscur al anatomiei, la o ştiinţă modernă preocupată de interacţii celulare şi mecanisme biochimice subcelulare. În afara specialiştilor, interesul pentru acest domeniu se limita la problema anomaliilor şi handicapurilor congenitale. Începând cu anii '70, punerea la punct a tehnicilor de „procreare asistată medical" (PAM), precum şi dezbaterile etice stârnite de legalizarea avortului în statele „lumii întâia", au transformat embriologia într-una din disciplinele ştiinţifice cu consecinţe etice, sociale şi politice majore. Deşi impactul PAM, iar mai recent al transplantului de organe fetale şi al metodelor de diagnoză prenatală sau preimplantatorie, nu sunt apreciate identic de către cei direct implicaţi (cercetători, medici, jurişti, politicieni) sau de către publicul larg, însăşi amploarea dezbaterii în jurul lor este un argument suficient pentru seriozitatea problemei. Mai mult, ea apare ca fiind prin excelenţă una cu interferenţe interdisciplinare şi pretinde competenţe cât se poate de variate. Cercetătorilor şi medicilor li se cere să abordeze probleme etice, filosofice sau teologice iar filosofilor, teologilor sau politicienilor să ia poziţii faţă de chestiuni de biologia reproducerii şi să stabilească limite morale ale investigaţiei ştiinţifice sau cadre legale.

Recentele schimbări istorice prin care ţările tradiţional ortodoxe se reorientează la nivel politic şi social către statele „avansate" şi către structura şi modul lor de viaţă, precum şi neaşteptata atracţie către Ortodoxie ce se manifestă cu vigoare în Europa apuseană şi America de Nord de mai bine de un deceniu, aduc Biserica Ortodoxă în faţa unor probleme, precum cele de bioetică, pe care, dacă n-a avut ocazia să le confrunte anterior, acum nu le mai poate ignora. În 1990 Olivier Clément se întreba: „Dar, în cele din urmă, avem noi atâta timp de pierdut, şi aceste discuţii interminabile între moralişti care vor să prevadă totul nu sunt oare o fugă din faţa esenţialului?"[1] Dar dacă „esenţialul", căutarea acelui „singur lucru care trebuieşte", îşi află calea tocmai prin apropierea unei clinici în care se efectuează PAM, sau a unui laborator în care un „pre-embrion" uman serveşte drept material de cercetare ştiinţifică, nu cumva întrebarea „ce să fac să moştenesc viaţa de veci?" şi inevitabilul răspuns prin

---

1 O. Clément, **Points de repères orthodoxes**, L'Actualité religieuse dans le monde, no. 79 (cu tema „Quand les religions parlent du couple"), 1990, p. 26 (trad. rom. în Revista Teologică nr. 1, 1992, p. 64—66).

„pilda samariteanului milostiv“ capătă o relevanţă cât se poate de actuală? Scopul lucrării de faţă este de a face câţiva paşi, de familiarizare, într-un domeniu străin până acum teologiei noastre morale. Nu este atât un studiu de teologie cât o prezentare, mai degrabă sumară, a unui capitol de bioetică. Nu voi apela la nici un concept teologic propriu-zis, nu pentru că n-ar fi relevant, ci dimpotrivă, pentru a scoate în evidenţă absoluta necesitate a perspectivei teologice în faţa unui impas al „raţiunii pure“. Prima parte a lucrării prezintă un rezumat al datelor embriologice semnificative pentru tema propusă; a doua parte se referă la dezbaterea în jurul noţiunii de „pre-embrion“ şi relevanţa ei ştiinţifică şi etică. Voi încheia cu câteva puncte de vedere de pe poziţii creştine asupra acestei chestiuni.

BIOLOGIA ÎNCEPUTURILOR[2]

Pluralul titlului acestui paragraf are semnificaţia lui: biologia nu are de-a face cu origini absolute, căci ceea ce observă ea este mai degrabă un proces continuu. De la crearea lui Adam şi a Evei sau, mai precis (din punct de vedere a ceea ce poate fi obiect al investigaţiei ştiinţifice), de la îmbrăcarea lor cu „tunicile de piele“ care definesc condiţia umană biologică, viaţa umană n-a încetat să existe şi să se transmită într-un ciclu al generării, dezvoltării şi decăderii biologice a fiinţelor care constituie arborele genealogic sădit în Eden. Cu excepţia protopărintelui, omul vine pe lume din părinţii săi, rădăcinile originii sale biologice aflându-se, la propriu, în ei, făcând parte dintr-un proces de transmitere a vieţii de la o generaţie la alta, proces care „începe“ cu gametogeneza[3] şi se „încheie“ cu formarea zigotului. Celulele germinative primordiale, precursoare ale celulelor sexuale (gameţii) îşi fac apariţia în ectodermul primar al embrionului deja în cursul săptămânii a 2-a a vieţii acestuia. Aşadar, procesul care duce la acel zigot unic din punct de vedere genetic, care constituie originea fiecăruia dintre noi, începe când părinţii noştri se aflau la rândul lor undeva foarte aproape de originile lor.[4] Continuitatea procesului de transmitere a informaţiei genetice constituie firul roşu al aspectului biologic al homoousianităţii umane.

Formarea zigotului, celula originară conţinând cei 64 de cromozomi aranjaţi în 23 de perechi, are loc prin procesul de fecundaţie. Spermatozoidul are nevoie de mai multe ore de la inseminare pentru ca enzimele

---

2 Pentru rezumatul datelor embriologiei din acest paragraf am utilizat: W. J. Larsen, **Human Embryology**, 2nd edn., Churchill Livingstone, 1997 şi, în româneşte, V. Anghelescu, **Embriologie normală şi patologică**, Ed. Academiei, Bucureşti 1983; de asemenea: J. D. Biggers, **Generation of the Human Life Cycle**, în W. B. Bondeson et al. (eds.), **Abortion and the Status of the Fetus**, Dordrecht Reidel, 1983, p. 31—51; P. R. Braude, M. H. Johnsos, **The Embryo in Contemporary Medical Science**, în G. R. Dunstan (ed.), **The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions**, Exeter Press, 1990, p. 208—221.

3 De aici îşi începe discuţia şi Larsen, **op. cit.**, supra. Cf. şi Braude & Johnson, **art. cit.**, p. 209—211; Biggers **art. cit.**, p. 36—39.

4 Există diferenţe semnificative între spermatogeneză şi ovogeneză, relevante chiar pentru un subiect ca al nostru. Vezi Larsen, **op. cit.**, p. 4—17.

sale să atingă capacitatea de a penetra stratul protector al ovulului (zona pelucidă), pentru a ajunge la locul din pâlnia trompei uterine unde are loc fecundaţia şi apoi pentru penetrarea propriu-zisă a zonei pelucide şi a citoplasmei ovulului. Primul semn evident al fecundaţiei reuşite este formarea a două zone membranare conţinând materialul genetic patern, respectiv matern (pronucleii haploizi). În decurs de aproape o zi de la penetrarea ovulului are loc fuziunea celor doi pronuclei (singamia), rezultând nucleul diploid. Are loc apoi prima diviziune (mitoză) din care apar două celule şi, în continuare, prin diviziuni succesive, patru, opt, şaisprezece celule (morula) şi aşa mai departe. În acelaşi timp, embrionul traversează trompa uterină ajungând în uter.

Celulele individuale rezultate în aceste prime diviziuni (blastomerele) sunt încă slab legate între ele şi, din experimente pe animale, s-a constatat că fiecare din ele are capacitatea de a se dezvolta într-un adult complet dacă este separată de celelalte. Aceste experimente ar sugera că blastomerele sunt, ca şi zigotul din care provin, „totipotente", adică au întreaga capacitate de a forma un individ matur complet.[5] Începând cu stadiul de morală, pe măsură ce numărul celulelor creşte, cele din exteriorul grupului se diferenţiază morfologic de restul celulelor interioare, sudându-se într-un strat (trofectoderm sau trofoblast) care restrânge trecerea înspre şi dinspre interiorul formaţiunii. În ziua a 4-a, în interiorul morulei se formează prin acumulare de lichid o cavitate (blastocelul), timp în care celulele interioare formează şi ele o masă compactă (embrioblastul) la unul dintre polii structurii sferice denumită acum blastocist. Către ziua a 5-a blastocistul iese din zona pelucidă, prezenţa ei până acum împiedicând fixarea prematură a embrionului de pereţii trompei uterine sau ai uterului. La aproximativ o săptămână după fecundare, blastocistul se ataşează în zona embrioblastului de peretele mucoasei uterine (endometru), începând procesul implantării (nidaţia). Proliferarea celulelor trofoblastului produce o pătrundere a acestuia în peretele uterin şi diferenţierea unui ţesut citoplastic (corion, sinciţiotrofoblast). Între timp, cu embrioblastul are loc un proces de diferenţiere şi reorganizare în două straturi, epiblastul şi hipoblastul, constituind discul embrionic. Între acesta şi citotrofoblast se formează cavitatea amniotică primară. De asemenea, o altă cavitate (cavitatea vitelina primară) se diferenţiază de cealaltă parte a discului embrionic, prin formarea membranei exocelomice. Nidaţia se încheie după 12 zile de la fecundare, embrionul fiind format din discul embrionar şi din membranele fetale, incluzând amniosul, sacul vitelin şi sacul coronic (şi având o greutate de zece ori mai mare decât a zigotului). La 14 zile, o creştere locală a hipoblastului formează aşa-numita placă precordală care oferă embrionului o axă ale cărei capete şi orientare sunt discernabile.

Către săptămâna a treia de la fecundaţie începe să se manifeste organogeneza (gastrulaţia), care joacă un rol esenţial nu doar în structura embrionului ci şi, cum vom vedea, în dezbaterile despre „începutul" omu-

5 Cf. Braude & Johnson, **art. cit.**, p. 211; Biggers, **art. cit.**, p. 39: Despre prudenţa cu care trebuie privită semificaţia „totipotenţialităţii" vezi discuţia de mai jos.

lui ca indvid uman. Începând cu zilele 14-15, discul embrionar suferă o serie de prefaceri morfologice și diferențieri celulare care vor duce în decursul a șase săptămâni la formarea tuturor structurilor esențiale interne și externe ale corpului uman. Un grup de câteva mii de celule din stratul epiblastului participă la apariția unui șanț longitudinal în mijlocul discului embrionar (linia primitivă). Concomitent, apare și proliferează un strat intermediar al discului embrionar, care devine astfel trilaminar, format din ectoderm, mezoderm și endoderm. Din celulele acestora se vor dezvolta respectiv: pielea, creerul și țesuturile neurale; mușchii, scheletul, vasele de sânge și inima; tractul gastrointestinal și plămânii. Reținem, pentru discuția noastră, că pe parcursul săptămânii a treia se formează notocordul (coarda dorsală, primul element al scheletului), placa neurală din care se formează tubul neural și aria cardiogenă pe seama căreia se formează elementele cordului embrionar. Așadar, în zilele 21—22, la începutul celei de-a patra săptămâni a sarcinii, embrionul are un notocord, somite (primele structuri segmentate ale trupului), tubul neural cu începuturile creierului și cordul care începe să bată, fiind stabilită o circulație sanguină între vasele de sânge ale embrionului, corion și sacul vitelin. „Cred că e greu de pus la îndoială faptul că același fragil organism uman, de la trei săptămâni după fecundare, continuă să se dezvolte cu aceeași identitate ontologică drept copilul care urmează să se nască și să se maturizeze ca un individ uman adult".[6]

DATE BIOLOGICE ȘI RELEVANȚĂ BIOETICĂ

Cu aceste cuvinte citate mai sus, în domeniul descrierii biologiei embrionare își face aparția cel al relevanței ei bioetice. În anul 1986 cercetătoarea Anne McLaren a propus ca „întregul produs al ovulului fecundat până la sfârșitul etapei implantării" să fie numit „pre-embrion", termenul de „embrion" rămânând să desemneze „acea mică parte a pre-embrionului, ce poate fi distinsă prima dată în etapa liniei primitive, care se dezvoltă apoi în fetusul [propru-zis]".[7] Care este semnificația acestei disdinctii terminologice? După un alt autor, „întregul ou [fecundat] devine cu siguranță embrion și întregul fetus devine copil, însă nu întregul embrion devine fetus — ci numai o mică fracțiune a embrionului este implicată [în formarea fetusului], restul continuându-se în placentă și celelalte structuri auxiliare".[8] Adică, în termenii folosiți mai sus, începând cu aparția liniei primitive, toate celulele formate din zigotul inițial se diferențiază în două categorii: categoria restrânsă a acelor celule din discul embrionar din care se formează începând cu linia primitivă embrionul individual și fetusul și categoria celor care formează anexele embrio-

6 N. Ford, **When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science**, Cambridge University Press, 1988, p. 168—170.

7 Apud D. Gareth Jones, B. Telfer, **Before I Was an Embryo, I Was a Pre-Embryo: Or Was I?**, Bioethics, no. 1, 1995, p. 32. Este lucrarea căreia îi datorez cea mai mare parte a informației despre argumentele prezentate în acest paragraf.

8 Apud **ibid.**, p. 37.

nare (amniosul, vezicula ombilicală, placenta). Rezultatul atât de diferit al dezvoltării acestor două categorii de celule care au toate aceeaşi origine are pentru mulţi (cercetători şi eticieni) o semnificaţie aparte: numai începând cu formarea liniei primitive, primul element structural al embrionului propriu-zis, s-ar putea vorbi de apariţia unui individ uman care se dezvoltă unitar. Înainte de formarea acestei linii primitive, susţine McLaren, „nu există o entitate coerentă. Există în schimb o mulţime de celule, dintre care unele vor urma să ia parte la dezvoltarea ulterioară a embrionului, iar altele nu".[9] Aşadar, „pre-embrionul" ar reprezenta numai o fază de tranziţie între două evenimente majore: fecundarea, care stabileşte individualitatea genetică şi formarea liniei primitive care marchează începutul unei entităţi individualizate, embrionul.

Consecinţa în plan etic al acestei distincţii în taxonomia dezvoltării prenatale nu este greu de realizat: ea ar deplasa „începutul" existenţei unei fiinţe umane de la fecundaţie la apariţia liniei primitive, lăsând astfel un interval în care conceptul uman n-ar fi mai mult decât o masă de celule înzestrate cu o anumită potenţialitate, interval în care experimentele ştiinţifice şi utilizările medicale ar fi deplin legitime, iar contracepţia şi avortul[10] şi-ar pierde aproape cu totul gravitatea morală.[11] Deşi a fost îmbrăţişată îndată cu entuziasm de unii specialişti (şi teologi apuseni),[12] justificarea şi pertinenţa acestei terminologii constituie obiectul unor serioase semne de întrebare chiar pentru membrii ai comunităţii ştiinţifice şi etice care nu fac apel la argumentele Revelaţiei sau credinţei. Vom relua, pe rând, principalele argumente pro şi contra plasării liniei primitive ca prag al existenţei unei noi fiinţe umane.

S-au formulat trei argumente principale pentru a demonstra că „pre-embrionul" este altceva decât embrionul:

a) Cea mai mare parte a celulelor sale dă naştere anexelor embrionare. Semnificaţia acestui argument vine din aceea că deşi trofoblastul şi placenta sunt vii şi necesare pentru supravieţuirea şi dezvoltarea embrionului, ele nu au nervi, sunt insenzitive şi au fost considerate întot-

---

9 Apud **ibid.**, p. 39.

10 Incluzând aici distrugerea embrionilor „supranumerari" crioconservaţi. Nimicirea în 1996, în Anglia, în urma unei decizii parlamentare, a aproape 3000 de astfel de făpturi umane, „făcute, iar nu născute", a generat o adevărată „criză bioetică". Vezi, de pildă, dezbaterile publicate în revista de specialitate „Human Reproduction" 12 (1997) şi mai ales, pentru apelul tocmai la argumente de genul celor discutate aici pentru îndreptăţirea acestei practici, L. Veek, **Frozen preimplantation embryos: Parental responsability versus laboratory viability,** Hum. Rep., 12 (1997), p. 1121—1124.

11 Este ceea ce remarcă şi Părintele John Breck în **Procreation and "The Biginning of Life"**, St. Vladimir's Theological Quarterly, no. 3, 1995, p. 215—233, aici p. 215, care urmăreşte aceeaşi problematică, mai ales pe urmele dezbaterilor din bioetica romano-catolică. În literatura teologică română vezi Pr. Prof. I. Moldovan, **Darul sfânt al vieţii şi combaterea păcatelor împotriva acestuia. Aspecte ale naşterii de prunci în lumina moralei creştine ortodoxe,** Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997.

12 Vezi referinţe la Gareth Jones, Telfer, **art. cit.**, p. 38 şi L. S. Cahil, **The Embryo and the Fetus: New Moral Context,** Theological Studies, no. 1, 1993, p. 124-142, care conţine o panoramă a controverselor din literatura romano-catolică în jurul statutului embrionului uman.

deauna elemente extra-embrionice, „anexe", cu excepţia unor utilizări medicale sau comerciale recente, placenta fiind aruncată la naştere. De asemenea, anomalii ale trofoblastului pot genera tumori ca trofoblastele semimaligne sau mole hidatiforme,[13] care nu pot fi considerate demne de statut uman.

b) Nu este o entitate coerentă nici structural, nici spaţial: numai odată cu apariţia liniei primitive celulele precursoare ale organelor componente ale trupului sunt aşezate în poziţiile lor proprii, iar în discul embrionic se pot distinge axele de orientare spaţială a embrionului.[14]

c) În afară de totipotenţialitatea stadiului de morală, înainte de apariţia liniei primitive poate avea loc gemelarizarea: se pot dezvolta gemeni identici (monozigoţi), numărul de embrioni gemeni fiind determinat de numărul de linii primitive care apar.[15]

Aşadar, numai odată cu stadiul liniei primitive, celulele rezultate din zigot ar căpăta o destinaţie embrionică sau extraembrionică evidentă, iar celulele discului embrionar ar începe să formeze părţile specifice ale embrionului în dezvoltare. Aceste argumente pun accent pe diferenţiere, coerenţă, specificitate poziţională, unicitate, fără de care nu se poate concepe individualitatea biologică şi nici drumul către ea.[16] Întrebarea care se pune însă este dacă într-adevăr aceste caracteristici **lipsesc cu desăvârşire** înaintea acestui prag şi, mai ales, dacă faptul că în stadiul „pre-embrionar" acestea nu pot fi **distinse** are într-adevăr o importanţă biologică sau morală. Vom examina pe rând valoarea celor trei argumente.

Semnificaţia anexelor embrionare. Aşa cum arată **Jones** şi **Telfer,** semnificaţia faptului că cea mai mare parte a celulelor pre-embrionului vor forma anexele embrionare depinde de semnificaţia biologică şi morală a acestor anexe. E clar că trofectodermul nu este embrionul şi că placenta e un ţesut uman şi nu o persoană umană. Dar ca organ esenţial al schimbului nutritiv şi excretiv dintre mamă şi embrion sau fetus, este un organ vital pentru protejarea, supravieţuirea şi dezvoltarea normală a acestora pe parcursul sarcinii.[17] Embrionul şi fătul pur şi simplu nu pot exista fără

---

13 Asupra relevanţei acestora vezi A. Suarez, **Hidatydiform Moles and Teratomas Confirm the Human Identity of the Preimplantation Embryo,** Journal of Medicine and Philosophy, 15 (1990), p. 627—635.

14 „Când apare linia primitivă este posibil să se identifice axa cranio-caudală a embrionului, capetele sale cranial şi caudal, feţele sale dorsală şi ventrală şi părţile sale dreapta şi stângă". K. Moore, citat de Ford, **op. cit.**, p. 174. Vezi şi Larsen, **op. cit.**, p. 51.

15 Cf. Anghelescu, **op. cit.**, p. 256—258. Putem adăuga aici constatarea că numai aproximativ o treime din ovulele fecundate ajung în stadiul de blastocist şi chiar un procent semnificativ (aprox. 20%) dintre cele care nidează nu ajung la embriogeneza, fiind eliminate. Pentru discuţia asupra acestui fenomen şi a semnificaţiei sale, vezi lucrările citate, supra şi infra, ale lui Biggers; Braude & Johnson: Breck; Grisez; Seller; Thevoz.

16 Ford, **op. cit.**, p. 172: „Potenţa de diferenţiere, dezvoltare şi creştere pot fi actualizate numai prin această specificaţie regională. Fără aceasta, nu văd cum poate fi prezent un individ uman actual. Aceasta ar fi o condiţie necseară de a trece de la un individ uman potenţial la un individ uman actual cu o potenţialitate".

17 **Art. cit.**, p. 41—43, cu detalii despre rolul deosebit al placentei şi raportul ei biologic cu fătul.

placentă, distrugerea placentei este echivalentă cu distrugerea lor, aşa încât ea nu este un ţesut uman oarecare ci are, atât timp cât existenţa ei e absolut necesară existenţei fiinţei umane, o valoare biologică şi morală proporţională cu acest rol al ei. Aceasta înseamnă că şi celulele ei precursoare, oricare ar fi ele, indiferent dacă pot fi sau nu distinse în stadiile „pre-embrionare", au aceeaşi relevanţă: fără ele nu va exista niciodată un embrion şi apoi un fetus. „Întreg [pre-embrionul] este esenţial pentru sănătatea, creşterea şi dezvoltarea ulterioară a acelui individ particular prenatal".[18]

Un alt aspect, neglijat de susţinătorii relevanţei destinului extra-embrionic a majorităţii celulelor „pre-embrionare", este că statutul **viitor** al unui grup de celule nu poate fi decisiv pentru statutul lor **actual**: faptul că **ulterior** ele nu vor mai face parte din individul uman nu înseamnă că ele n-au **acum** nici o semnificaţie.[19] În plus, graniţa dintre ceea ce este la un moment dat individul uman (chiar adult) şi mediul său biologic (începând cu pielea, părul, unghiile, mucoasele, transpiraţia, excreţia şi microorganismele) este greu de trasat.[20] Fără toate acestea — destinate unui viitor cât se poate de irelevant pentre ele dar absolut relevant pentru sănătatea organismului: eliminarea — omul poate fi gândit dar nu poate trăi biologic. Aşadar, distincţia dintre cele două categorii de celule, pe cât de importantă potenţial şi actual pentru dezvoltarea normală a organismului uman, nu ne oferă nici un argument pentru relevanţa distingerii între „pre-embrion" şi embrion.

Semnificaţia liniei primitive. De asemenea, **Jones** şi **Tefler** observă că accentul pus pe linia primitivă are în special o funcţie negativă: aceea de a dovedi că nivelul redus de organizare al „pre-embrionului" nu ne permite să vorbim încă de un individ definit ca atare.[21] Numai că se ridică aici două probleme. Prima, supraestimarea semnificaţiei strategice a apariţiei liniei primitive prin neglijarea caracterului ei tranzitoriu: este considerată un **prag** al dezvoltării neglijându-se că este o etapă a **dezvoltării**; ea ocupă un loc într-un continuu al dezvoltării şi nu e clar de ce greutatea semnificaţiei ştiinţifice (şi apoi morale) trebuie să cadă mai mult pe ea şi nu pe alte achiziţii embriologice mai definitive, precum notocordul, somitele, tubul neural sau cordul, pe care le precede şi după aparţia cărora involuează. Desigur, faptul că le precede îi da o anumită semnificaţie, fără ea nemaiputând fi vorba de achiziţiile ulterioare. Numai că şi ea, la rândul ei, e precedată de alte achiziţii pe linia structurării embriologice fără de care n-ar putea să apară. Avem aici de-a face cu o dezvoltare continuă a cărei caracterstică este scăderea progresivă a potenţialităţii pe măsura creşterii progresive a diferenţierii, complexităţii şi integrării. Desigur, pot fi identificate etape ale acestei dezvoltări numai că tranzi-

18 **Ibidem**, p. 43.

19 E important că e vorba de un grup de celule, nu de tot organismul uman; semnificaţia o dă întregul şi rolul lor e în raport cu acesta.

20 Remarca îi aparţine lui A. Holland, **A Fortnight of My Life is Missing: A Discussion of the Status of the Human 'Pre-embryo'**, Journal of Applied Philiosophy, no. 1, 1990, p. 32.

21 Vezi **art. cit.**, p. 44—45, aici p. 45.

ţia dintre acestea nu este instantanee, iar fiecare etapă ulteritoară este dependentă de realizarea cu succes a celei precedente.[22]

A doua problemă, corelată, priveşte semnificaţia care se atribuie structurii embrionare atinse prin acest prag, chiar acceptându-l ca atare. Pentru adepţii relevanţei sale, „un individ uman nu poate exista înainte de a se fi format un trup uman definit".[23] Deci, linia primitivă ar constitui pragul unei astfel de achiziţii definitive. Este însă greu de înţeles în ce fel se poate considera că un embrion la **o** zi, de pildă, după apariţia acestei linii are un trup **definit**. Desigur, faţă de morula sau blastocistul din primele zile el actualizează într-o structură mult mai definită potenţialitatea biologică de a se forma un adult aflată deja în zigot, însă orice etapă ulteroară pe linia aceasta reprezintă o actualizare şi mai pronunţată a acestei potenţialităţi decât cea reprezentată de „primul" embrion care ar avea „dreptul" să se numească aşa. Apariţia liniei primitive face parte din procesul amplu al organogenezei aşa încât semnificaţia ei autentică constă în ceea ce declanşează, deci tot într-o potenţialitate. Încă o dată, diferenţele pot fi şi sunt semnificative, însă semnificaţia lor o dă contextul global, întregul fenomen al dezvoltării sau fenomenul dezvoltării **întregului**. Aşa cum rezultă şi din discutarea primului argument, ceea ce dă semnificaţie, atât biologic cât şi moral, este organismul ca întreg. Desigur, s-ar putea obiecta tocmai că acest întreg nu există decât din momentul apariţiei liniei primitive, însă aceasta neglijează continuitatea biologică spaţio-temporară dintre „pre-embrion" şi embrion. Intrăm aici în cel de-al treilea argument.

Semnificaţia totipotenţialităţii. De fapt sunt exprimate aici două lucruri: că „pre-embrionul" a) nu este o „entitate coerentă" şi b) raportul său cu individul uman (sau indivizii!) care se dezvoltă ulterior nu ne permite să vorbim de **acelaşi** individ. Avem de-a face, într-adevăr, cu aspectul cel mai delicat al problemei.

Prima afirmaţie este mai degrabă rezultatul unei comparaţii între coerenţa „slabă" dinaintea nidării şi coerenţa atinsă în stadiul ulterior. Această discrepanţă ar submina continuitatea dintre „mulţimea de celule" care ar fi „pre-embrionul" şi organismul integrat care este embrionul. Cu alte cuvinte, cum poate fi ceva care este **doar** o mulţime de celule acelaşi individ cu ceva care **nu** este **doar** o mulţime de celule?[24] Ca şi mai sus, valoarea argumentului depinde de (sub)evaluarea a ceea ce se petrece înaintea implantării şi de rolul acestor procese pentru „iniţierea" a ceea ce urmează.

---

22 Denumirea etapelor şi a elementelor componente se bazează pe o cuantificare care transformă la nivel lexical un grup de procese continue şi integrate într-o serie de faze discrete şi distincte. Numai că aceasta nu înseamnă că dezvoltarea are loc în salturi ori că diferitele procese sunt autonome. Utilizarea termenului „pre-embrion" n-ar crea nici o problemă dacă n-ar fi conceput tocmai pentru a sugera existenţa unui astfel de salt, nu doar morfologic ci şi ontologic. O menţiune asupra insuficienţelor lingvistice în biologie, în general, la Holland, **art. cit.**, p. 27-28.

23 Ford, **op. cit.**, p. 172. Vezi în acest sens şi Th. J. Bole, III **Zygotes, Souls, Substances, and Persons**, Journal of Medicine and Philosophy 15 (1990), p. 637-652.

24 Cum se exprimă Holland, **art. cit.**, p. 30.

Atât zigotul cât şi morula şi apoi blastocistul sunt dotate cu coerenţa spaţială specifică.[25] De altfel, o anumită interacţie şi integrare între celulele morulei blastocistului este necesară pentru a face ca un număr (din ce în ce mai mare) de celule să se dezvolte **împreună** într-o embriogeneză **după un pattern unic** şi nu într-o varietate de moduri.[26] Indicii despre această integrare prezintă difuzia în toate celulele „pre-embrionului" a unor coloranţi moleculari.[27] Aşa cum remarcă Holland, înainte de implantare, embrionul care „navighează" liber în spaţiul uterin este o entitate de o auto-suficienţă biologică pe care fiinţa umană n-o va mai întâlni niciodată după aceea![28] De asemenea, totipotenţialitatea pare limitată, existând indicii despre contribuţia specifică la formarea masei interioare de celule şi respectiv a trofectodermului adusă de celulele descendente ale celor două celule rezultate din prima diviziune.[29] Mult mai important este însă faptul că prin punerea în evidenţă a rolului metilării ADN-ului[30] în reglajul genetic al diferenţierii celulare, totipotenţialitatea (exprimată de o amplă demetilare a genomului) pare a fi o condiţie necesară prealabilă impusă de acest reglaj,[31] fiind astfel parte integrantă din procesul unitar al ontogenezei şi nu un simplu stadiu de nedeterminare biologică.[32] Dacă este adevărat că blastomerele individuale au capacitatea de a se dezvolta fiecare într-un adult integru, având acelaşi genom,[33] necesar şi suficient pentru a asigura geneza unui adult, această geneză, atunci când are loc, este numai o consecinţă indirectă a mecanismelor reglajului genetic, nu însăşi finalitatea lor.

Problema gemenilor provenind din acelaşi zigot (monozigoţi) reprezintă cumva „piatra de poticneală" a întregii discuţii. De remarcat, mai întâi, că nu este un fenomen izolat, încadrându-se în categoria proceselor

---

25 Cum demonstrează diviziunea zigotului **după un plan** coliniar cu globulii polari (cele trei celule rezultate din ultima fază a meiozei ovocitului; cf. Larsen, **op. cit.**, p. 17), compactarea blastomerilor care premerge formării blastocistului (**Ibidem**, p. 19) şi însăşi structura bipolară a blastocistului (**Ibidem**). Putem lua în considerare aici şi prezenţa zonei pelucide, parte organică a entităţii, al cărei rol în stadiul pre-implantării este deosebit de important pentru buna evoluţie ulterioară.

26 Abaterile de la acest pattern se constituie în malformaţii (e.g. mole hidatiforme parţiale sau complete) dintre care cele mai multe sunt eliminate spontan.

27 Vezi referinţa 23, a lui Holland, **art. cit., p.** 30.

28 **Ibidem**, p. 31.

29 Cf. referinţele din G. Grisez, **When Do People Begin?**, în S. J. Heaney (ed.), **Abortion: A New Generation of Catholic Responses**, Braintree MA, 1992, p. 25, n. 50.

30 E vorba de adăugarea unui metil (CH_3) la baza citozină a ADN-ului în poziţia a 5-a a secvenţei CpG şi care produce, în general, inhibarea exprimării unei gene.

31 Vezi A. Razim, R. Shemer, **DNA metylation in early development**, Human Molecular Genetics no. 4, 1995, p. 1751—1755.

32 Importanţa metilării în diferenţiere şi semnificaţia ei este abordată de J. Breck, **art. cit.**, p. 225—226, 230. Este un câmp de cercetare în plină desfăşurare, abia pomenit chiar de cele mai recente manuale; e.g. Larsen, **op. cit.**, p. 45—46.

33 Identitatea genetică a gemenilor monozigoţi e relativă. E extrem de improbabil ca genotipurile lor să fie perfect identice, lucru ce ar presupune replicarea perfect identică a ADN-ului genomic, până la ultima moleculă. Vezi şi comentariul lui J. Breck, **art. cit., p. 230—231.**

biologice de bifurcare.[34] Toate aceste procese prezintă o problemă de logică şi metafizică, aceea a raportului dintre individualitatea origine şi individualităţile succesoare. În ceea ce ne priveşte, întrebarea pusă de contestatarii individualităţii umane a „pre-embrionului" este următoarea: dacă „pre-embrionul" este, indeterminabil, fie una, fie două fiinţe umane, cum poate fi **în vreun fel** fiinţă umană? Procesul simetric, dacă putem spune aşa, cel al genezei din două fiinţe umane, bărbat şi femeie, a altei fiinţe păstrează identitatea lor, şi reciprocă şi a urmaşului lor, şi aceasta prin faptul că sunt implicaţi nişte intermediari, respectiv gameţii, care nu sunt indivizi umani. Tentaţia de a privi gemelaritatea oarecum simetric fecundaţiei, în care „pre-embrionul" ar juca rolul intermediarului fără identitate umană poate fi mare. Numai că ireversibilitea timpului (faptul că există prospectiv, nu retrospectiv) ne face precauţi faţă de acest gen de argumente care fac apel la o simetrie ambiguă. Acesta este şi motivul pentru care obiecţia de mai sus este greşit formulată, sugerând că faptul gemelarităţii ar presupune că „pre-embrionul" ar fi, văzut retrospectiv, „două fiinţe umane". Dar, dacă acesta este o fiinţă umană este evident întotdeauna o **singură** fiinţă umană, indiferent de potenţialităţile sale. Pornind de aici, trebuie făcute anumite precizări care sunt de obicei neglijate.

Potenţialitatea zigotului sau „pre-embrionului" de a gemelariza nu se realizează decât uneori, ceea ce înseamnă că nu toţi „pre-embrionii" au tendinţa **activă** de a deveni gemeni. Altfel, ar însemna că numai un anumit „accident" îi împiedică să gemelarizeze. De fapt, contrariul este adevărat şi anume, după toate evidenţele disponibile, gemelaritatea apare determinată de o coincidenţă de circumstanţe, având aşadar caracterul unui „accident". Faptul că se poate petrece arată că în acest stadiu există o potenţialitate dar ea este, cum spuneam mai sus, indirectă sau **pasivă**.[35]

Din punct de vedere logic, problema are şi ea o soluţie: ceea ce se divide nu este o individualitate ci organismul, şi mai exact, materialul organismului ei. Indivizibilitatea substanţelor individuale este o proprietate a tuturor substanţelor, nu doar a celor imateriale. Aceasta nu înseamnă că substanţele nu pot fi împărţite, ci că individualitatea lor nu poate fi împărţită. Astfel, o celulă poate fi tăiată, dar dacă e considerată ca substanţă individuală, a vorbi de o „jumătate de celulă" e un nonsens. „Jumătatea poate fi reconstituită ca substanţă individuală, însă înjumătăţirea e o operaţie care priveşte materia celulei nu individualitatea sa. Deci, faptul genezei gemenilor dintr-un singur zigot nu înseamnă defel că zigotul nu poate fi o substanţă individuală de aceeaşi natură cu cea a gemenilor, respectiv o fiinţă umană. Nu negarea caracterului de fiinţă umană a „pre-embrionului" e soluţia înţelegerii juste a raportului dintre acesta şi „urmaşii" săi.

---

34 Diviziunea celulară este ea însăşi un asemenea proces. Există şi fenomenul reciproc, recombinarea, dar aici e suficientă argumentaţia doar pentru unul dintre fenomene.

35 Cf. Grisez, **art. cit.**, p. 17. Gemelarizarea are o analogie sugestivă cu procesul regenerării şi cu cel al reproducerii asexuate, deşi e clar că acestea nu prezintă aceleaşi caractere ontogenetice; vezi Holland, **art. cit.**, p. 34—35.

Rămâne problema respectării sau nu a principiului logic al tranzivităţii identităţii [(a=b) & (a=c) rezultă (b=c)], conform căruia un individ nu poate fi identic cu doi indivizi distincţi. O soluţie ar fi să considerăm că unul dintre gemeni este identic cu „pre-embrionul", iar celălalt îşi începe existenţa numai odată cu separarea acelei părţi totipotenţiale din individul originar din care se dezvoltă. Aceasta înseamnă să facem distincţia între fecundare şi concepţie: majoritatea fiinţelor umane şi-ar începe existenţa la fecundare, dar o parte dintre ele şi-ar începe existenţa ulterior, „desprinzându-se" din anumite motive din primele. Deci fiecare fecundaţie ar fi o concepţie, dar nu fiecare concepţie ar fi o fecundaţie.[36] O altă soluţie ar fi să considerăm că pur şi simplu principiul tranzitivităţii identităţii nu este aplicabil aici. Nu este o încercare disperată de a salva identitatea fiinţei umane înainte de implantare. De fapt, nu e singurul caz când se constată că realitatea biologică de data aceasta, nu poate fi deplin supusă principiilor logicii formale clasice. În sfârşit, a treia soluţie, a nega calitatea de fiinţă umană a „pre-embronului" până în momentul formării liniei (liniilor) primitive, ar tăia nodul gordian al paradoxului logicii matematice, însă ar contrazice în acelaşi timp logica vieţii: „putem vorbi de oul [fecundat] ca [doar] un primordium al viitorului adult, dar nu ca primordium al viitorului organism, pentru că el este deja organismul [individual]"[37] a cărui dezvoltare normală duce la stadiul de adult. Orice primordium se dezvoltă ca membru al unei specii, nu spre acea specie. **Zigotul şi „pre-embrionul" se dezvoltă ca om, nu spre a fi om.**

ABORDĂRI ALTERNATIVE

Contrazicerea logicii vieţii pe care o constatăm şi în cazul negării calităţii de fiinţă umană a pre-embrionului presupune că „adevărata" calitate umană o întâlnim în cazul adultului. La rândul ei, aceasta are la bază presupoziţia că a fi om sau persoană umană înseamnă a satisface o listă de caracteristici clar definibile.[38] De pildă: „oamenii sunt fiinţe raţionale; oamenii exercită puteri intelectuale şi morale; oamenii trăiesc emoţii şi sunt capabili de alegere. [...] Toate aceste fenomene care constituie persoana nu pot exista dacă nu există un trup identificabil care are precizate cel puţin cadrele structurii sistemului nervos central. [...] Ştiu că un embrion în stadiu primar nu are aceasta: aşadar, nu consider că embrionul în stadiu primar este o fiinţă umană".[39] Dintre aceste caracteristici **sine qua non**, cea mai des invocată este, cum ne spune citatul de mai sus, potenţialul biologic necesar raţionalităţii, care nu ar apărea decât începând aproximativ cu săptămâna a opta, odată cu integrarea sistemului nervos. Numai că, aşa cum se poate remarca imediat, integrarea sistemului nervos nu este decât „precursorul" operaţiilor raţionale, nici-

36 Ceea ce propune Suarez, **art. cit.**, p. 629.

37 Cf. Holland, **art. cit.**, p. 27.

38 **Ibidem**, p. 27.

39 M. J. Seller, **The Human Embryo: A Scientist's Point of View**, Bioethics, 7 (1993), p. 137.

decum însăşi actualizarea lor, iar dacă acest „precursor" potenţial de la opt săptămâni este suficient, de ce nu şi un precursor care conţine la rândul său aceeaşi potenţialitate spre cunoaştere, memorie, emoţie, alegere? Negarea **continuităţii** unui proces de ansamblu **al** unui organism individual este iarăşi prezentă.[40]

Toate aceste argumente care stabilesc calitatea de „persoană" pe baza unei liste de caracteristici prezente într-un anumit stadiu al dezvoltării organismului uman raţionează astfel: „X" este în stadiul „x" persoană umană dacă satisface criteriile [a, b, c...] şi nu este dacă nu le satisface. Dar stabilirea acestor criterii nu porneşte de altundeva decât tocmai de la premiza că distincţia dintre stadiile respective este relevantă pentru distincţia dintre ceea ce este şi ceea ce nu este persoană umană, însă exact asta vrea să se demonstreze prin enumerarea criteriilor. Aşadar, astfel de argumente sunt viciate de circularitatea lor,[41] pe lângă un viciu mai profund de care va fi vorba mai jos.

În faţa dificultăţii de a stabili pe cale „biologică" o „linie primitivă" de la care începând se poate vorbi de persoana umană,[42] reacţia a fost de a considera că această calitate de persoană „nu poate fi descoperită biologic, fiind un construct social şi moral. [...] Realităţile biologice nici nu garantează nici nu constituie definiţia unei persoane".[43] Chiar dacă nu suntem de acord că persoana este **doar** un construct social şi moral, apare aici un adevăr. Există o imposibilitate, o limită care decurge din însăşi natura ştiinţei de a spune ce este persoana. De pildă, ea ne poate spune că, din perspectivă genetică, din momentul realizării singamiei programul genetic al noului organism e complet, şi că, din perspectiva embriologică, actualizarea întregului program existent de la bun început se realizează treptat, printr-o dinamică continuă. Ea poate descrie şi clasifica organisme şi dinamici, însă ea, dacă rămâne ştiinţă, adică limitată la fenomenul biologic, nu ne poate spune dacă acest organism, într-un stadiu sau altul al dinamicii sale, este persoană sau nu, pentru motivul fundamental că fiinţa umană depăşeşte realitatea biologică.[44] Altfel, înseamnă

---

40 Critica pertinentă a argumentului la D. Gareth Jones, **Brain Birth and Personal Identity**, Journal of Medical Ethics, 15 (1989), p. 173—178 şi R. Larmer, **Abortion, Personhood and the Potential for Consciousness**, Journal of Applied Philosophy, 3 (1995) p. 241—251.

41 O demonstraţie mai completă la W. Cooney, **The Fallacy of all Person-denying Arguments for Abortion**, Journal of Applied Philosophy, no. 2, 1991, p. 161-165. Cf. şi W. Bueche, **Destroyng Human Embryos — Destroyng Human Lives: A Moral Issue** Studia Moralia, 29 1991), p. 85—114; aici p. 91—92.

42 În general, partizanii „umanizării" întârziate a embrionului încearcă să conteste că fecundaţia ar fi un candidat mai bun în stabilirea originii persoanei; vezi lucrările lui Biggers şi Braude & Johnson citate supra.

43 Cahill, **art. cit.**, p. 137—138. Vezi şi R. C. Solomon, **Refection on the Meaning of (Fetal) Life**, în W. B. Bondeson, **op. cit.**, supra, nota 2 p. 209—226. În plus, se admite că presupusa obiectivitate a omului de ştiinţă reflectă de fapt o implicare personală considerabilă, ataşarea de anumite premize şi deci o interpretare anumită; cf. Cahill p. 139.

44 Se înţelege astfel şi eroarea argumentului des repetat că „pre-embrionul" nu poate fi însufleţit de vreme de nu manifestă operaţii specifice sufletului raţional ce pot fi evidenţiate şi verificate empiric. Vezi Th. J. Bole, III, **art. cit.**, supra, nota 23.

că persoana poate fi redusă la genele sau la condiţiile sale de viaţă, ceea ce este un reducţionism materialist. Desigur, suportul şi condiţiile biologice ale vieţii umane sunt necesare dar este imposibil de ajuns la fiinţă de la condiţiile sale. „Este imposibil ca vreo condiţie biologică să fie cauza fiinţei, căci fiinţa nu este efectul nici unei cauze, ci ceea ce realizează şi preface un nexus de cauze şi efecte subordonate ontologic".[45]

Aşadar, întrucât ştiinţa are ca obiect fenomenul biologic, nu fenomenul uman, se comite o confuzie categorială când se caută demonstrarea prezenţei sau absenţei persoanei în funcţie de prezenţa sau absenţa unui grup de constituenţi biologici.[46] În cel mai bun caz, ştiinţa are acces la „personalitate", adică la un grup de atribute comportamentale şi relaţionale care aparţin fiinţei umane ca atare. Însă când vorbim de persoană, nu vorbim de constituienţi şi atribute, de **ceva şi cumva**, ci de **cineva:** natura evocă persoana (nu există natura în altă parte decât în persoană), personalitatea o descoperă, niciuna nu o constituie.[47] Se propun atunci abordări „relaţionale", care să ţină cont de fenomenul uman ca atare. Nu este scopul lucrării noastre de a le trece în revistă, dar vom rezuma aportul a două dintre cele mai semnificative contribuţii la promovarea unei bioetici de inspiraţie creştină.

Oliver O'Donovan[48] porneşte de la relevarea semnificaţiilor pildei „bunului samaritean", pe care am evocat-o în introducerea acestui eseu, arătând că noţiunea de „persoană" are acelaşi conţinut cu cea de „aproape" aşa cum este aceasta descoperită în pilda Mântuitorului: ca şi „aproapele", „persoana" a) pretinde universalitate, nu poate fi restrânsă la anumite grupuri umane; b) nu putem recunoaşte pe cineva ca „persoană" decât printr-o **angajare morală iniţială** de a-l trata ca persoană; c) cunoaştem pe cineva ca persoană în aceea că ea se descoperă în relaţia sa cu noi. Nu e vorba de a conferi caracter de persoană unor obiecte prin simpla voinţă de a le trata ca persoane, ci de faptul că descoperirea persoanei presupune o deschidere faţă de altul ca **alt agent uman.** Toate aceste trăsături pot fi identificate în contextul problemei începutului vieţii umane. Identificăm ceea ce ne spune punctul b) în angajamentul moral iniţial al părinţilor care, dincolo de fenomenul biologic, recunosc misterul a ceea ce s-a ivit în pântece, şi tratează embrionul sau fetusul ca pe copilul lor, făcând totul în funcţie de o finalitate pe care chiar biologia o impune cu evidenţă: naşterea. Acest angajament nu priveşte numai pe aceşti părinţi şi pe acest făt, ci pe toţi părinţii şi feţii şi, dincolo de ei, o întreagă comunitate, ceea ce dă seama de universalitatea afirmată în a). Este adevărat că într-o civilizaţie ca a noastră acest angajament este prea adesea

45 D. Folscheid, **The Status of the Embryo From a Christian Perspective**, Studies in Christian Ethics, 9 (1996), p. 18.

46 Cf. O. O'Donovan, **Again: Who Is a Person?**, in J. H: Channer (ed:), **Abortion and the Sanctity of Human Life**, Paternoster Press, 1985, p. 128.

47 Tradiţia teologică ortodoxă vorbeşte de distincţia între **logs tês phuseôs** şi **tropos tês huparxeôs**, în care modul fiinţării nu se referă la un simplu comportament individual, ci la actualizarea într-un anumit fel a unei relaţii cu Dumnezeu pe care Acesta o iniţiază prin raţiunile naturii umane.

48 **Art., cit., supra n. 46.**

refuzat, nu numai în cazul avortului — care nu se motivează atât pe negarea fătului ca persoană cât pe refuzul de a fi părinte — ci şi în cazul experimentării pe embrioni, care de data aceasta presupune un angajament, numai că exact în sensul contrar: tratează embrionii ca nişte „lucruri". Pentru O'Donovan nu e nici o îndoială că avem de-a face cu două atitudini care se exclud în privinţa tipului de angajament faţă de nenăscuţi: paternitatea şi experimentul ştiinţific. Or, alegerea fiind inevitabilă, nu poate fi arbitrară sau arbitrată de interes (chiar ştiinţific şi medical) sau de subiectivitate; ea trebuie să ţină cont de adevărul că cei pe care îi **recunoaştem** şi tratăm ca persoane pe când sunt însă nenăscuţi, ne devin **cunoscuţi** ca persoane când sunt născuţi (ceea ce ne spunea c).

Cum e posibilă o astfel de recunoaştere, cum poate fi zigotul „persoană", adică „aproapele" nostru, când el pare a se afla, cum ne-a dovedit discuţia despre statutul „pre-embrionului", la capătul cel mai îndepărtat posibil al „apropierii"? Răspunsul lui **Dominique Folscheid**,[49] pornind de la aceeaşi pildă evanghelică, este cu totul altul. Embrionul este cel mai aproape, atât de aproape încât abia poate fi distins de mama care îl poartă. Dar e şi atât de altul decât ea încât e considerat uneori un duşman de care cineva ar trebui să se apere. Fără înfăţişare umană, fără „personalitate", fără glas, deci fără „prezenţă", pare mai degrabă o „antipersoană". Însă prezenţa sa se impune numaidecât dacă este „lăsat să fie": respectul nostru din prezent faţă de embrionul actual leagă viitorul lui cu trecutul nostru, când eram embrioni. Aproapele — un altul spaţial — trebuie nu doar iubit, ci iubit ca pe noi înşine; dar este un sine al cuiva pe care îl iubim în embrion când îl vedem ca pe un cronologic-altul. Embrionul este „mai mult ca aproapele nostru", este cea mai plăpândă verigă a lanţului uman dar tinde să fie tratat ca unul ce poate fi folosit în serviciul diverselor noastre interese (unele nobile). „Dar aşa cum un lanţ nu e mai tare decât veriga sa cea mai slabă, tot aşa rasa umană valorează numai atât cât embrionul valorează pentru rasa umană".[50]

SEBASTIAN MOLDOVAN

---

49 **Art. cit.**, supra n. 45.
50 **Ibidem**, p. 21.

PROCREAŢIA CLINIC ASISTATĂ ÎN TEOLOGIA «DIASPOREI» ORTODOXE

Scopul acestei lucrări este acela de a înţelege sensul problemei progresului ştiinţei biologice şi medicale în domeniul procreaţiei umane (procreaţia asistată cu mijloace tehnice) din perspectiva teologiei morale ortodoxe.

Ortodoxia a păstrat tăcere pentru mult timp; până acum puţini teologi au abordat această temă şi, după cunoştinţele noastre, nici un Sinod al Bisericilor ortodoxe nu s-a pronunţat încă în legătură cu această problemă.

Motivul pare a fi la prima vedere de natură teologică: s-ar putea considera că nu este propriu Ortodoxiei să intre în dezbateri amănunţite în domeniul «moralei speciale», mai ales în probelme de sexualitate umană; că ea s-ar mulţumi să contemple lumea dintr-o perspectivă eshatologică, şi că, învăluită în ritmul său liturgic, nu ar mai simţi ritmul lumii. Însă, dacă este adevărat că Biserica Ortodoxă caută să răspundă problemelor de azi redescoperind şi confirmând în mod continuu antropologia sa sacramentală aflată în tezaurul scrierilor Sfinţilor Părinţi şi „trăită în tradiţia sa spirituală“,[1] este adevărat şi faptul că Ea a fost în mod permanent în contact cu realitatea prin acea tainică întâlnire personală dintre părintele duhovnicesc şi penitent; modul cel mai potrivit de dialog între acela care este simbolul autenticei tradiţii spirituale şi „omul din lume“, mesager al realităţii concrete.

Şi totuşi, tehnicile de procreare artificială ne pun în faţa unei altfel de realităţi. Ne aflăm în faţa unei realităţi „supranaturale“ extrem de grave dacă încercăm să ne imaginăm condiţia miilor de embrioni crioconservaţi, a căror condiţie existenţială sugerează imaginea unor «morminte vii»; fiinţe, şi în acelaşi timp persoane umane, transferate de om în numele «progresului» într-o realitate virtuală în raport cu posibilităţile noastre de percepţie. «Progresul» biologiei şi al medicinei a facilitat posibilitatea dislocării omului în primele sale zile de existenţă din contextul său natural. Omul prin tehnica sa vrea să devină stăpânul absolut al vieţii şi e indiferent la preţul pe care trebuie să-l plătească. Încet, încet, el pierde orice punct de referinţă, se rătăceşte şi se orientează spre „nicăieri“. Embrionii congelaţi sunt simbolul acestei realităţi. Torturarea acestor fiinţe mici, simboale în Hristos

1 Georges Khodre, **Technologie et justice sociale** în **Le Messager Orthodoxe**, 51 (1970), p. 43.

ale victoriei vieţii asupra morţii, e indiciul că omul păcătuieşte, îl neagă pe Dumnezeu şi încearcă să mănânce din „pomul v.eţii".

Rolul Bisericii este tocmai acela de a conduce credincioşii spre calea întâlnirii lor cu Creatorul şi astfel spre mântuire. Dacă aceste practici care sunt considerate indispensabile unor tehnici de procreare artificială contravin misiunii însăşi a Bisericii şi a învăţăturii ei fundamentale se poate pune în mod just'ficat întrebarea de ce Biserica Ortodoxă rămâne în tăcere? Dacă nu e propriu teologiei sale a intra în dezbateri juridice şi tehnice foarte detaliate, de ce nu a răspuns încă în modul său propriu?

Răspunsul corect cred că se poate găsi numai dacă ţinem seama de contextul condiţiilor istorice şi socio-politice în care au trăit aproape toate ţările de tradiţie ortodoxă. Este de ajuns să amintim că în timpul aces'ui secol aproape toate acestea au suferit teroarea dictaturii comuniste. În acest context este uşor de înţeles că noţiunea însăşi de progres în domeniul tehnicii medicale era aproape necunoscută şi că credincioşii din aceste ţări erau în imposibilitatea de a recurge la mijloace de procreare artificiale. Eventualele cazuri au avut un caracter cu totul particular.

Un alt argument prin care s-ar putea justifica tăcerea de până acum ţine de structura interioară a Bisericii Ortodoxe. Ea nu are o *Congregazione per la Dottrina della fede* iar poziţia oficială a Bisericii reprezintă de obicei împlinirea şi rezultatul unui proces de discuţii provocat de către teologii şi credincioşii ei. Şi dat fiind numărul mic al autorilor care au dedicat atenţia lor acestei probleme până acum, putem observa cu uşurinţă că procesul acestui şir de discuţii este abia la început şi că „procrearea asistată cu mijloace tehnice" reprezintă o problemă la care Biserica Ortodoxă va trebui să răspundă în viitorul mai mult sau mai puţin apropiat.

Iată de ce am considerat că ar fi util şi de interes să adunăm opiniile puţinilor teologi şi credincioşi ortodocşi din «diaspora ortodoxă»[2] care au scris despre aceste probleme. Aceşt:a ar putea să ne pună la îndemână instrumente prin care am putea să înţelegem dintr-o perspectivă ortodoxă aceste tehnici, instrumente ce ar putea fi utile pentru a face faţă şi eventual a evita consecinţele negative ale uzului acestor tehnici de procreare artificială în ţările despre care am vorbit puţin mai sus.[3]

---

2 Folosim expresia «diasporă ortodoxă» pentru a face distincţie între credincioşii bisericilor tradiţional ortodoxe şi cei din ţările occidentale: «ortodocşii occidentali».

3 Deoarece majoritatea autorilor critică poziţia oficială a Bisericii Catolice în legătură cu «procrearea artificială», cred că ar fi oportun să prezint pe scurt punctul de vedere al acesteia. Elio Sgreccia, o voce autoritară a „bioeticii catolice", aşează această problematică în domeniul medicinei pentru o singură raţiune: tratarea infertilităţii masculire sau feminine. Pentru el, dilema etică consistă în a determina punctul în care „actul medical, intervenţia medicului sau a biologului, are caracterul unui ajutor terapeutic sau, dimpotrivă, devine un act substitutiv sau manipulatoriu... va trebui de aceea să ne întrebăm, procedând de la cunoaşterea po-

Procrearea umană asistată prin mijloace de tehnică medicală

De obicei, recursul la noile tehnici de fecundare artificială are loc când cuplurile căsătorite nu reuşesc să aibă copii după o perioadă adecvată de tentative, sau când fecundarea artificială reprezintă unicul tratament posibil, o alternativă, pentru cuplu recunoscut steril. Din punct de vedere medical, în termeni generali, „sterilitatea se înţelege ca şi absenţa involuntară a *conceperii* după un oarecare număr de luni de raporturi sexuale neprotejate (în general 24 de luni)".[4]

„Actorii" acestor tehnici artificiale de procreare sunt: biologul, care face cercetarea în domeniu, medicul care asistă procrearea, „agentul procreant", în general doi soţi (se poate opera chiar o substituţie de persoană: fecundaţie sau însămânţare artificială eteroloagă), în fine acel „tainic actor" care este embrionul, legislatorul şi, de ce nu, chiar şi societatea.

---

sibilităţilor ştiinţei şi tehnicii, până în ce punct medicul sau biologul poate interveni în mod legitim pentru realizarea unei fecundaţii artificiale în uter sau în «vitro»: Aceasta comportă o aluzie la valorile centrale umane (persoana celui ce se va naşte, natura căsătoriei) ce sunt puse în discuţie. Soluţia etică va clarifica şi problema socială şi juridică deschisă de acest tip de intervenţie medico-biologică". Cf. Elio Sgreccia, **Manuale di Bioetica, I. Fondamenti ed etica biomedica**, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 423.

Conform doctrinei Bisericii Catolice „valorile fundamentale puse în joc de tehnicile de procreare arificială sunt două: viaţa fiinţei umane chemată la existenţă şi originalitatea transmiterii ei în cadrul căsătoriei. Raţionamentul moral asupra acestor metode de procreare artificială va trebui să fie formulat cu referire la aceste valori.

Viaţa fizică, prin care începe aventura umană în lume, nu epuizează cu siguranţă în ea însăşi valoarea persoanei nici nu reprezintă binele suprem al omului care este chemat la eternitate. Totuşi, aceasta constituie într-un oarecare fel o valoare «fundamentală», tocmai pentru că pe viaţa fizică se fondează şi se dezvoltă toate celelalte valori ale persoanei. Inviolabilitatea dreptului la viaţă al fiinţei umane inocente «din momentul conceperii până la moarte» este un semn şi o exigenţă a inviolabilităţii persoanei însăşi, căreia Creatorul i-a făcut darul vieţii...

Biserica (Catolică) rămâne opusă din punct de vedere moral, fecundaţiei omoloage în vitro; aceasta este în ea însăşi ilicită şi contrastantă cu demnitatea procreaţiei şi a unirii conjugale, chiar şi atunci când totul este pus în act cu scopul de a se evita moartea embrionului...

Însămânţarea artificială omoloagă în cadrul căsătoriei nu poate să fie admisă, cu excepţia situaţiei în care mijlocul tehnic nu este substitutiv al actului conjugal, ci se relevă ca o facilitare şi un ajutor pentru ca el să-şi atingă scopul natural...

Medicina care doreşte a se ordona binelui integral al persoanei trebuie să respecte valorile specifice umane ale sexualităţii. Medicul este în serviciul persoanei şi al procreării umane: nu are facultatea de a dispune sau de a decide asupra lor". Cf. **Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede**, Ed. Paoline, Milano 1995[3], p. 8—31.

Este relevant să amintim că aceeaşi **Istruzione**, specifică că actul conjugal este prin el însuşi ordonat procreării, căreia căsătoria îi este, la rândul ei, ordonată prin natura sa şi pentru care soţii devin un singur trup. Vezi **Il rispetto,...** cit., 26, Cf. **Codex Iuris Canonici**, can. 1061.

4 Cf. **La fecondazione assistita, Documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica**, Ufficio Grafico dell'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato presso il Dipartimento per informazioni e l'editoria, Roma 1996, p. 10.

Tehnicile de fecundare artificială pot fi împărţite în *minore* şi *majore*, în funcţie de modul în care sunt implicaţi soţii, sau în relaţie cu complexitatea metodelor. Se face recurs la tehnicile majore când acestea reprezintă unicul *tratament* posibil al sterilităţii, sau când modalităţile terapeutice obişnuite, după un timp raţional de aşteptare şi o corectă evaluare a vârstei femeii, nu au avut succes.

Tehnicile minore sunt:

— însămânţare intracervicală (ICI — Intra Cervical Insemination);

— însămânţare intrauterină (IUI — Intra Uterine Insemination);

— însămânţare intraperitonală (IPI — Intra Peritoneal Insemination);

— însămânţare intrasalpingiană (ITI — Intra Tubal Insemination);

Tehnicile majore sunt:

— transferarea gameţilor în salpinge, realizată pe cale laparoscopică (GIFT-Gamete Intra Fallopian Transfer);

— transferarea gameţilor în salpinge realizată pe cale transvaginală (TOST-Tubal Ovocyte and Spermatozoa Transfer);

— transferarea gameţilor în uter (GIUT-Gamete Intra Uterine Transfer);

— Low Tubal Oocyte Transfer (LTOT);

— fecundaţie în «vitro» şi transferarea embrionului în uter (FIVET-Fertilization In Vitro and Embryo Transfer);

— fecundaţie în «vitro» şi transferarea zigoţilor în salpinge (ZIFT — Zigote Intra Fallopian Transfer);

— fecundaţie în «vitro» şi transferarea intrasalpingiană a „preembrionului" (PRETT);

— fecundaţie în «vitro» şi transferarea intrasalpingiană în stadiul pronuclear (PROST);

— fecundaţie în «vitro» şi transferarea embrionilor în salpinge (TET — Tubal Embryo Transfer);

— microinjecţie intracitoplasmatică de spermatozoizi şi transferarea embrionilor astfel obţinuţi în salpinge sau în uter (SUZI — Sub Zona Insemination);

— injecţie intracitoplasmatică de spermatozoizi şi transferarea embrionilor astfel obţinuţi în uter (ICSI — Intra Cytoplasmatic Sperm Injection);

— recoltarea chirurgică de spermatozoizi direct din interiorul căilor genitale masculine (MESA — Mycrosurgical Epididymal Spermatozoa Aspiration) şi succesiva TET sau FIVET sau SUZI sau ICSI;

— maternitate surogată.

Prin tehnicile FIVET, ZIFT, TET, SUZI, PRETT, PROST şi ICSI fecundarea se produce în afara organismului matern.

Toate tehnicile mai sus înşirate pot să fie efectuate utilizându-se gameţii soţilor (reproducere omoloagă) sau gameţi/embrioni donaţi (reproducere eteroloagă). Este evident că nici una dintre ele nu poate avea pretenţia unei terapii, în sensul tratării organelor bolnave şi nu au în vedere funcţionalitatea lor. Prin aceste tehnici se instrumentali-

zează de fapt procreaţia şi se urmăreşte ocolirea acestor organe cu ajutorul tehnologiei.

Printre tratamentele relative acestor practici putem enumera: metode de recoltare, de conservare şi de tratare a seminţei, crioconservarea ovociţilor şi superstimularea ovarică.

În general, sământa este recoltată prin masturbare în lipsa actului conjugal. Deoarece Biserica Catolică respinge categoric această practică, în aproape toate tratatele de specialitate din Occident este amintită şi posibilitatea recoltării ei în conexiune cu/sau după unirea conjugală. Microchirurgia oferă posibilitatea recoltării gameţilor masculini direct din epididim (tehnică ce a dat până acum rezultate dintre cele mai discordante).

După recoltare, sământa este supusă anumitor tratamente încercându-se realizarea prin mijloace artificiale a procesului natural de *capacitare*.

Sământa este conservată deoarece numărul cererilor de însămânţări şi fecundări artificiale omoloage sau eteroloage este în continuă creştere. Conservarea este posibilă prin congelare şi este depusă în bănci speciale. Este relevant pentru noi a aminti faptul că în 1980 R. Grahan a fondat o bancă în care este depozitată sământă recoltată numai de la deţinători de premii Nobel. El declară că a fondat-o în scop umanitar: „o lume mai inteligentă va fi cu siguranţă o lume mai bună decât cea actuală". Aceste bănci fac posibilă şi însămânţarea ori fecundarea în «vitro» *post mortem*.

Experienţa franceză şi cea belgiană spun că donatorii sunt recrutaţi dintre donatorii de sânge sau dintre studenţi. Din aceştia 25% sunt dispuşi să colaboreze. Aceia care refuză invocă motive de natură morală sau juridică, însă de cele mai multe ori emoţionale: refuză să genereze naşterea unui copil pe care nu-l vor cunoaşte niciodată. O altă obiecţie, des întâlnită, este motivată de expresia fricii că fiii astfel concepuţi pot să săvârşească inconştient incest.[5]

Stimularea sau «suprastimularea» ovarică constituie o etapă fundamentală în cadrul tehnicilor de fecundare artificială aşa zise majore. Ea poate să fie utilizată chiar şi în ciclurile de însămânţare artificială («hiperstimulare controlată»).

Utilitatea provocării unei creşteri foliculare multiple derivă de la observaţia că procentajul de gravidanţe (sarcini), creşte în mod semnificativ în funcţie de numărul de embrioni sau de ovociţi transferaţi.[6]

Însămânţarea artificială

Una dintre cele mai cunoscute tehnici de însămânţare artificială este realizată prin transferarea intrasalpingiană a gameţilor (GIFT), în situaţia în care sterilitatea este cauzată de improbabila sosire a spermatozoizilor la trompele uterine. Această tehnică prevede provocarea pe cale farmaceutică a supraovulaţiei, recoltarea mai multor ovociţi

5 Cf. A. R. Luño şi R. L. Mondéjar, **La fecondazione «in vitro» aspetti medici e morali**, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 18—23.

6 **Crioconservarea ovociţilor rămâne deocamdată o realitate experimentală.**

maturi, recoltarea şi tratarea seminţei şi transferarea contemporană a gameţilor în fiecare salpinx cu ajutorul unui cateter. Fecundaţia se produce *în vivo*, adică în interiorul organismului femeii. Gameţii sunt separaţi de o bulă de aer, în acest fel fecundarea se produce numai în momentul în care spermatozoizii şi celulele ou sunt libere în interiorul salpinxului.

Fecundarea in vitro urmată de transferul de embrioni (FIVET)

Cei ce lucrează la programul FIVET aşează originea acestei practici în tentativa cercetătorilor de a rezolva problema sterilităţii salpinxului, recunoscută ca şi cauza majoră a infertilităţii cuplurilor. Ei văd în fecundarea extracorporală rezolvarea acestui tip de sterilitate. Fertilizarea *în vitro*, când este folosită ca şi tehnică clinică, este în mare măsură indicată pentru rezolvarea cazurilor de ocluzie a salpinxului. Însă cazurile cele mai frecvente de ocluzie a salpinxului, adică un procentaj de 90%, se datorează avorturilor precedente, folosirii steriletului ca şi dispozitiv contraceptiv şi bolilor transmise pe cale sexuală. Am spus „când" deoarece există cercetători care văd în FIV şi în cercetarea relativă acesteia un interes prevalent ştiinţific, legat de recentele studii asupra ADN-ului recombinat, asupra infirmităţilor ereditare etc., Prezentăm în acest sens două opinii: a lui P. Berg, premiul Nobel în chimie şi a doctorului Edwards, pionierul mondial al FIVET. Primul afirmă: „Problemele etice care au fost ridicate, în oarecare sectoare, asupra acestor strategii vor purta cu siguranţă confuzie în jurul perspectivelor ştiinţifice şi medicale cu care vor trebui să se confrunte... Dar este necesar să mergem înainte, Tehnologiile ADN-ului recombinat ne-au furnizat un nou şi puternic instrument pentru a face faţă problemelor care au pus în mare dificultate omul în cursul atâtor secole. Eu cel puţin nu mă sustrag acestei provocări". Doctorul Edwards atinge direct miezul problemei: „În unele laboratoare, ovuli preovulatori sunt recoltaţi de la femei care sunt conştiente că nu sunt sterile. Aceşti ovuli sunt recoltaţi şi fecundaţi *în vitro* fără nici o intenţie de a implanta ulterior aceşti embrioni în uter — aceştia sunt folosiţi numai în scopuri de cercetare, supuşi observaţiei ştiinţifice şi experimentelor. Aceştia nu sunt embrioni de rezervă deţinuţi în clinicile care tratează infertilitatea cu ajutorul conceperii *în vitro*, deoarece sunt utilizaţi asemenea embrionilor animali în cercetare... Eu cred că beneficiile care se pot obţine depăşesc orice fel de obiecţie făcută studiului embrionilor *în vitro*... şi cred că necesitatea de a cunoaşte este mai importantă decât respectul datorat unui embrion precoce".[7]

În cazul în care o familie alege alternativa FIVET în vederea procreării, numărul embrionilor aduşi la viaţă în afara corpului ma-

7 Cf. Cf. A. R. Luño şi R. L. Mondéjar, **La fecondazione «in vitro»** cit., p. 12—13. Cf. A Serra, **Interrogativi etici dell 'ingegneria genetica, in Medicina e morale**, 3(1984). Cf. P. Berg, **Dissection and reconstruction of genes and chromosomes**, în **Science** 213 (1981), p. 296—303; şi Cf. R.G. Edwards, **The ethical, scientific and medical implications of human conception «in vitro»**, în C. Chagas, **Modern Biological Experimentation** Pontificia Accademia delle scienze, Città del Vaticano 1984, p. 193—249.

mei variază. Numărul optim necesar unei tentative este considerat de trei sau patru, însă, adesea, numărul acestora este mai mare.

Din cele spuse până acum putem să tragem concluzia că motivaţiile originare ale programului FIV sunt în principal două: o aşa-zisă «tratare a sterilităţii» (FIVET) şi interesul ştiinţific ce îl reprezintă embrionul adus la viaţă «în vitro» pentru cercetare în domeniile: genetică, embriologie şi medicină (FIV doar în scopuri de cercetare, chiar dacă acestea nu au nici o acoperire legală).

Mamele substitutive

Este o procedură indicată în situaţia unui cuplu cu gameţi normali, dar când femeia din cauza unor malformaţii ale uterului sau a extirpării acestuia datorită unei patologii precedente, nu poate să poarte sarcina. Aceste femei au nevoie de pântecele altor femei care pot purta sarcina la termen. Din punct de vedere genetic copilul va fi al cuplului, mama purtătoare făcând doar o demonstraţie de solidaritate, un „gest umanitar", fără pretenţia unei recompense din punct de vedere economic, astfel ca mama genetică şi cea purtătoare să aibă acelaşi rang şi demnitate. Însă datele indică că «mamele substitutive» sunt adesea «utere închiriate» cu preţuri care oscilează în funcţie de caz. Există chiar agenţii de «mame substitutive»; este vorba despre o instrumentalizare comercială a maternităţii. Se tratează în mod instrumental şi comercial o realitate care este profund înrădăcinată în personalitatea morală, afectivă şi fizică a femeii, ale cărei influenţe asupra dezvoltării pre şi post-natale a copilului nu sunt încă uşor de precizat. Nu se poate neglija nici gravitatea eventualelor conflicte succesive psihologice şi afective post-natale. Au existat cazuri în care «mamele substitutive» au refuzat să cedeze «mamelor genetice» copilul pe care l-au purtat în pântece timp de nouă luni şi au existat «mame genetice» care s-au dovedit în momentul naşterii incapabile de a accepta fiul dorit cu atâta ardoare.

Nu trebuie să uităm nici situaţiile în care s-au născut copii cu grave malformaţii, aceştia fiind refuzaţi atât de o parte cât şi de alta. Situaţie în care „în mod evident copilul nou născut a fost o victimă şi un instrument de câştig economic pentru unii, de satisfacere afectivă pentru alţii".

Pentru a evita astfel de situaţii cu grave consecinţe juridice, se studiază şi se fac experimente asupra posibilităţii utilizării uterelor de cimpanzei; experimente ce au drept ţintă finală crearea uterului artificial. Edwards, de exemplu, a cerut autorizaţia de a transplanta embrioni umani într-o femelă de porc sau de iepure.

Problema «embrionilor supranumerari»

Dat fiind faptul că tehnica FIVET este alcătuită dintr-o succesiune de etape şi proceduri complicate, costul ei este foarte ridicat. Acesta este unul dintre motivele pentru care se transferă simultan, în uter, un

număr de până la patru embrioni, conservându-se în acelaşi timp, prin congelare, un alt număr de rezervă. Se evită astfel, în cazurile de insucces, repetarea laparoscopiei pentru recoltarea ovulelor şi riscurile corelate anesteziei.[8]

Crioconservarea embrionilor comportă întreruperea maturării embrionale şi poate fi utilizată în programele de donare evitându-se riguroasele şi extrem de greu realizabile sincronizări între „donatoare" şi „primitoare" în situaţia donării de ovule.

Congelarea embrionilor a generat în mod automat existenţa „băncilor de embrioni umani"; gravitatea problemelor de natură morală ridicate de existenţa acestora este lesne de înţeles. Este de ajuns să privim această realitate doar din perspectiva juridică pentru a realiza dimensiunea monstruozităţii ei: soarta embrionilor este decisă sau rămâne nedecisă în funcţie de acordul sau dezacordul dintre soţi; soarta lor trebuie să fie decisă prin testament în cazul morţii unuia dintre soţi; când nu se mai doreşte transferarea lor în uter sau când aceasta nu mai este realizabilă, au părinţii dreptul că decidă moartea sau donarea lor unui cuplu steril?

Producerea mai multor embrioni are următoarele grave consecinţe practice: un număr ridicat de embrioni netransferaţi; un număr ridicat de avorturi[9], înainte de transfer; un număr mare de avorturi provocate după transfer; un mare număr de avorturi datorat procedurilor de decongelare (astăzi posibilitatea de a *readuce la viaţă* embrionii congelaţi oscilează între 60 şi 75%); un număr mare de embrioni congelaţi existenţi astăzi în *băncile de embrioni* din lume şi care au o soartă incertă; posibilitatea de a dispune de «embrioni supranumerari» şi de a-i conserva prin congelare a deschis porţile folosirii embrionilor în experimente, în industrie (în special pentru realizarea anumitor produse cosmetice) şi în anumite practici clinice.

Iată ce declara deputatul Geyselings în parlamentul belgian la data de 23 ianuarie 1986: „cu toţii o ştim: femei însărcinate care nu-şi doresc copiii sunt plătite pentru a prelungi sarcina până în a şasea, dacă nu a şaptea lună, pentru a putea oferi cercetării ştiinţifice şi industriei de cosmetice un făt cât mai bine dezvoltat cu putinţă. Comerţul internaţional este un dat de fapt".[10]

Opinii ale «diasporei ortodoxe» de limbă engleză

Primul reprezentant al «diasporei ortodoxe» care intră în dezbaterile privitoare la valorile morale puse în joc de tehnicile de procreare artificială este Stanley S. Harakas. exponent al teologiei orto-

---

8 Probabilitatea de succes de gravidanţă în situaţia în care se transferă în uter un singur embrion este de 11%. Procentajul creşte progresiv, poate atinge 38%, când se transferă simultan patru embrioni. Cf. A. R. Luño şi R. L. Mondéjar, **La fecondazione «in vitro»**, cit., p. 33.

9 Practica FIVET a lărgit înţelesul cuvântului „avort": prin avort, azi, nu se înţelege numai ucidere prin întrerupere de sarcină, ci şi provocarea morţii voite sau nevoite a embrionilor aduşi la viaţă în afara corpului uman.

10 Cf. A. R. Luño şi R. L. Mondéjar, **La fecondazione «in vitro»** cit., p. 39.

doxe americane, care şi-a exprimat punctul de vedere cu privire la această problemă cu ocazia redactării capitolului *Eastern Orthodox Christianity* din *Encyclopedia of Bioethics.*[11]

În afirmaţiile sale preliminare Harakas lasă să se înţeleagă că ar mai fi fost teologi ortodocşi care şi-au exprimat opiniile cu privire la tehnicile de procreare artificială însă, după cunoştinţele noastre, fapt confirmat şi de Basilio Petrà în articolul său dedicat acestei probleme,[12] înaintea lui Harakas a existat doar un teolog ortodox, C. S. Konstantinidis, care a scris un articol intitulat *Fecundaţie artificială şi teologie,*[13] în anul 1958. În studiul lui Konstantinidis prin «fecundaţie *artificială*» se înţelegea doar «însămânţare medical asistată».

Iată de ce aprobările sau dezaprobările altor opinii ortodoxe făcute de Harakas le vom pune în legătură directă cu studiul făcut de Konstantinidis.[14] Probabil aceste mici discordanţe dintre cei doi reprezintă începutul unei viitoare dispute dintre unii teologi din ţările tradiţional ortodoxe şi unii teologi ai «diasporei ortodoxe» cu privire la noile probleme morale ivite în urma dezvoltării capacităţilor ştiinţifice şi tehnologice din domeniul medicinei.

În toate textele sale Harakas respinge cu fermitate practica însămânţării eteroloage. El consideră că unitatea sfântă a căsătoriei este ruptă în momentul în care materialul genetic provine de la o a treia persoană. Copilul trebuie să aparţină din punct de vedere genetic celor doi soţi, altfel, se trădează obligaţia fidelităţii conjugale. O astfel de procedură este condamnată ca şi o formă de adulter „inacceptabilă din punct de vedere moral", pe când însămânţarea artificială a femeilor necăsătorite este judecată desfrânare.

Autorul schimbă tonul grav atunci când vorbeşte despre însămânţarea omoloagă. Pentru acceptarea ei, pune o singură condiţie: existenţa „consensului şi cooperării soţului". Prin această observaţie respinge posibilitatea folosirii seminţei conservate a soţului decedat.

---

11 Stanley. S. Harakas„ **Eastern Orthodox Christianity, în Encyclopedia of Bioethics,** II, sub îngrijirea lui W. T. Reich, Georgetown University, New York 1995², p. 347—355.

12 „Harakas, pentru prima dată după aproape 20 de ani reia discursul ortodox asupra însămânţării artificiale". Cf. Basilio Petrà, **Inseminazione e fecondazione artificiale nella teologia ortodossa contemporanea** în **Rivista di teologia morale,** 19 (1987) p. 45—60.

13 Chr. S. Konstantinidis, **Fecundaţie artificială şi teologie** (în greacă) în **Orthodoxia,** 33 (1958), p. 66—79, 34 (1959), p. 36—52. Articol, care împreună cu următoarele texte: S. S. Harakas, **Eastern Orthodox** cit., 347—355, text reluat cu o **Introduction** în **For the Health of Body and Soul. An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics,** Brookline 1980; ID., **Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian,** Light and Life Publishing Company, Minneapolis 1983, 88—92; ID., **Christian Faith Concerning Creation and Biology,** în **La théologie dans l'Eglise et dans le monde,** Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambesy-Genève 1984, p. 226—247, face obiectul mai sus amintitului studiu semnat de Basilio Petrà.

14 Fapt indicat de Harakas însuşi în studiul: **Cristianesimo ortodosso orientale** în **Bioetica e grandi religioni** sub îngrijirea lui Sandro Spinsanti, Ed. Paoline, Milano 1987, p. 68. Este o ediţie revăzută a textului din 1978 şi tradusă în limba italiană.

Harakas, spre deosebire de Konstantinidis, nu vede nimic imoral în practica însămânțării artificiale cu condiția ca gameții să provină de la soții în viață, condiție a respectării „fidelității conjugale".[15] Aceasta nu ar fi altceva decât „o procedură terapeutică care permite realizarea unuia dintre scopurile principale ale căsătoriei". Observația că copilul nu este conceput în urma unirii conjugale[16] este respinsă. El consideră că dintr-un punct de vedere ortodox nu există o relație indisolubilă între procreare și actul fizic al raportului sexual.

Într-un studiu comparativ al celor două texte principale, din 1978 și 1987, putem observa că în primul, argumentul artificialității procedurii este considerat irelevant, dar totuși i se acordă o certă importanță observației că însămânțarea artificială separă «baby-making» de «love-making», care este modul de a marca unitatea spirituală și corporală a căsătoriei. În al doilea, în schimb, importanța realizării funcției reproductive în cadrul căsătoriei pare să aibă o evidentă supremație. În această situație, dacă este așa, avem de a face cu o teologie puternic influențată de factori externi.

Despre FIV în primul text a scris puțin — primul «copil eprubetă», Louise Brown, fiind născut abia în 1978 — și a urmat același clișeu de gândire: respinge fecundația «în vitro» eteroloagă și lasă deschisă poarta fecundării «în vitro» cu gameții proveniți de la soți: „pare a fi coerent a considera că dacă sperma și ovulul provin de la soț și soție, și soția poartă sarcina până la capăt, astfel de proceduri nu ar fi de refuzat. În schimb, recoltarea de ovule de la donatoare anonime și transferarea unui ovul fecundat într-o mamă adoptivă care să poarte sarcina în continuare, ar ataca integritatea căsătoriei și relația mamă-fiu".

În ce privește «embrionii supranumerari» și inevitabila lor distrugere procedurală, după părerea autorului, în sânul Ortodoxiei ar exista două atitudini distincte: prima, a majorității ortodocșilor, care o consideră avort, a doua, a minorității, ar susține că pentru a putea vorbi despre avort ar fi necesară pătrunderea embrionului în mucoasa uterului (circa două săptămâni de la concepție), sau cel puțin transferarea lui din *vitro* în uter. Logica acestui raționament ar fi simplă: numai aceasta ar fi modalitatea prin care un embrion *în vitro* ar avea șanse reale să supraviețuiască.

Ne este extrem de greu să identificăm exponenții celor două teorii dat fiind faptul că Harakas însuși scrie în textul din 1987 că „scriitorii ortodocși nu s-au ocupat de practicile de fecundare artificială".

În anul 1983 autorul tratează mai pe larg această temă[17]. Poziția lui este exprimată mai clar: consideră «embrionii supranumerari» pierduți sau distruși, o formă de avort, un fel de „ucidere a unei vieți po-

15 S. Harakas, **Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition**, Crossroad. New York 1990, p. 142. ID., **Cristianesimo**, cit., 67.

16 Obiecție exprimată în poziția oficială a Bisericii Catolice.

17 Harakas, **Contemporary** cit., p. 88—92.

tenţiale"[18]. El foloseşte în permanenţă expresia „ovule fertilizate" şi niciodată aceea de embrioni sau «embrioni supranumerari», expresie care este mai degrabă ambiguă şi care lasă loc discuţiilor asupra valorii vieţii umane în faza ei iniţială. Totuşi, pentru situaţia incertă a acestor „vieţi potenţiale" autorul consideră că Biserica Ortodoxă nu trebuie să încurajeze pe credincioşii săi să facă o asemenea alegere în vederea procreării şi avertizează asupra potenţialelor daune pe care le-ar putea suferi copiii născuţi cu ajutorul acestor tehnici precum şi pericolul de a se forma, în urma acestor practici, o mentalitate ce ar putea fi desemnată ca şi un posibil „pas care dezumanizează viaţa şi care separă atât de dramatic relaţiile personale ale cuplului căsătorit de sarcină".

Respinge în termeni categorici tehnicile care implică folosirea unei mame substitutive deoarece: „această procedură este contrară eticii ortodoxe cu privire la relaţia specială, naturală, spirituală şi emoţională care există între mamă şi copil în timpul sarcinii".

Respinge şi posibilitatea folosirii uterului artificial, considerându-l împotriva naturii, fiind în realitate „o tristă tentativă a creaturii de a imita funcţia unică a Creatorului... O negare a plenitudinii existenţei noastre fizice sfinţită prin Întruparea Domnului nostru şi consacrată slujirii lui Dumnezeu în toate aspectele sale, cuprinse fiind funcţiile sexuale şi reproductive". Folosirea uterului artificial sau a unei «mame substitutive» pune sub semnul întrebării identitatea copilului; iar cu privire la prima situaţie adaugă: „trebuie să menţinem sfinţenia pântecelui matern dacă dorim să păstrăm pe deplin umanitatea noastră".

Un alt ortodox, părintele John Breck, reprezentant al diasporei americane, intră în această dezbatere prin intermediul a două texte: unul în anul 1988 şi altul în 1995.[19] În cel de-al doilea încearcă să argumenteze un punct de vedere ortodox cu privire la confruntările de opinii, teologice şi ştiinţifice, în jurul distincţiei dintre «pre-embrion» şi embrion. Breck este primul ortodox care priveşte problema fecundaţiei artificiale din această perspectivă, fapt de care este pe deplin conştient: „după cunoştinţele mele, nu au fost publicate opinii cu privire la starea morală a embrionului înainte de pătrunderea lui în mucoasa uterului, nici de către autoritatea Bisericii, nici de către geneticieni sau embriologi ortodocşi".

Cred că înţelegerea punctului său de vedere cu privire la această distincţie ne va ajuta pe de o parte să înţelegem mai bine opiniile sale

---

18 „Killing of potential life abortion". Cf. S. Harakas, **Contemporary** cit., p. 90. Prin această expresie: „viaţă potenţială" se defineşte azi în limbajul embriologiei şi conceptul de «pre-embrion»; asupra acestei probleme vom reveni puţin mai târziu.

19 John Breck, **Bio-Medical Technology: of the Kingdom or of the Cosmos?**, în **St. Vladimir's Theological Quarterly**, 1 (1988), p. 5—26; text tradus în limba franceză de Herrade Hemmerdinger **Technologies biomédicales: du Royaume ou du Cosmos?** în **Contacts**, 175 (1996), p. 205—225; ID., **Procreation and „The Beginning of Life"**, în St. **Vladimir's Theological Quarterly**, 3 (1995), p. 215—232.

asupra procreării medical asistate, pe de alta, considerăm că acesta ar fi un pasaj logic în succesiunea etapelor studiului nostru. Iată de ce nu vom prezenta textele lui Breck în ordinea cronologică a apariției lor.

Embriologii britanici au lansat distincția dintre «pre-embrion» și embrion. Prima entitate ar exprima concepția ca pe un proces lung de aproximativ două săptămâni, până în momentul pătrunderii embrionului în mucoasa uterului, timp în care nu s-ar putea vorbi despre o viață individuală ci doar despre existența unei mase de celule nediferențiate, începând cu unica celulă, zigotul, și până la apariția țesutului primitiv. Scopul cu care s-a făcut această distincție este evidențiat foarte bine de Breck: „cu cât mai mult separăm începutul vieții de momentul fertilizării, cu atât mai mult se măresc posibilitățile pentru avort, infanticid și experimente embrionare"[20]. După opinia celor care îmbrățișează această teorie, pătrunderea „ovalului fertilizat" în mucoasa uterului ar distinge trecerea de la starea de «pre-embrion» la cea de embrion, trecerea de la o existență potențială la o existență umană actuală[21]. În aceste condiții, întreruperea sarcinii în stadiul de «pre-embrion» nu ar mai fi considerată avort, viața «pre-embrionului» nu se mai poate bucura de respectul și de considerația unei vieți omenești, păcatul distrugerii ei nu ar depăși în gravitate păcatul folosirii unui mijloc contraceptiv.

Breck afirmă în legătură cu această problemă învățătura antropologică tradițională a Bisericii Ortodoxe: viața există din momentul concepției; și coordonatele acestui studiu se înscriu pe linia efortului lui Breck de a da un „fundament teologic solid faptului biologic".

Argumentul științific al acelora care acceptă „distincția" se bazează pe aparenta nediferențiere a blastomerilor și pe faptul că fiecare celulă „din masa de celule nediferențiate" ale morulei conține în ea însăși capacitatea potențială de a se dezvolta într-un individ întreg. Ei consideră că numai pătrunderea „ovulului fertilizat" în mucoasa uterului și primirea informației genetice din partea mamei îl fac unic și capabil de a se dezvolta într-un adevărat embrion. În favoarea argumentului lor aduc și observația că «pre-embrionul» se poate divide sau rupe în două entități genetice identice, fiind posibilă, foarte rar însă, chiar și o reunificare ulterioară într-o singură individualitate. La toate acestea se adaugă fenomenul deosebit de trist al pierderii (wastage), în perioada de două săptămâni, de până la două treimi din numărul de „celule-ou fecundate" prin avortul spontan (fără ca mama să fie conștientă de aceasta), sau prin refuzul acestora din partea uterului.

Primul argument este discordant cu descoperirea geneticianului Jérôme Lejeune, care se bucură de o recunoaștere mondială pentru descoperirea sindromului Down. Acesta a descoperit că cei 23 de cromozomi ai gametului feminin și ai celui masculin nu sunt identici și că

20 J. Breck, **Procreation**, cit., p. 228.

21 Aceste afirmații aruncă o lumină și asupra formulărilor ambigue ale lui Harakas.

fiecare cromozom al gametului feminin şi masculin dau zigotului o informaţie unică, şi, de asemenea, că o compoziţie de metil (CH3) la baza piramidală a ADN-ului are efectul de a neutraliza sau de a suprima o anumită activitate a genei astfel încât prin fiecare diviziune succesivă celulele devin tot mai diferite. Această descoperire îl determină pe Lejeune să exclame: „oul fecundat este cea mai specializată celulă sub soare". Ea conţine toată informaţia necesară pentru a produce viaţa umană. „Formula primară" a vieţii umane este derivată din alinierea materialului cromozomic în nucleul celulei originale.

Însă adaugă foarte corect Breck, nici măcar o eventuală negare ulterioară a acestei descoperiri a lui Lejeune de către embriologie nu va putea influenţa sau schimba convingerea ortodoxă că viaţa umană începe odată cu concepţia, adică cu fecundarea. Această atitudine nu este rezultatul unei încăpăţânări conservatoare sau tradiţionaliste, ci provine din incontestabila evidenţă că un singur suflet uman, divina dispoziţie a dinamicii animării, este prezentă în noi chiar din primul moment, când pronucleii spermei şi a ovocitelor produc împerecherea pentru a forma zigotul. Iată de ce nu se poate face nici o afirmaţie pertinentă cu privire la moralitatea avortului, la FIV sau experienţe asupra embrionilor fără a face referire la acest adevăr fundamental.

Semnificaţia expresiei «formulă primară» este că chiar de la fecundare, „embrionul este un individ definibil ca şi «persoană», cu drepturi depline la protecţie legală totală".

Pentru a risipi orice formă de echivoc pe această temă autorul respinge conceptul de «animare» folosit până acum pentru a se exprima momentul primirii sufletului. Consideră că acest termen sună dualistic în urechile ortodocşilor şi că ar fi fondat pe o antropologie deficitară care lasă deschisă discuţia asupra «imediatei» sau «întârziatei» animări. De aceea consideră că din perspectiva patristică orientală „sufletul constituie chiar starea de persoană a individului, astfel cineva ar putea spune «eu sunt suflet» mai degrabă decât «eu am suflet»"[22].

Prin această precizare se respinge şi obiecţia făcută cu privire la posibilitatea diviziunii şi mai apoi a reunificării „celulelor" înainte de pătrunderea lor în mucoasa uterină.. Trebuie să privim fiecare om, indiferent de vârsta sa, ca «fiind suflet» şi nu «posesor de suflet» şi să admitem un dat ontologic al existenţei noastre: că acţiunea tainică a iubirii divine creatoare se manifestă în mod determinant la crearea vieţii umane. În acest fel întrebarea deranjantă, dacă acolo există un suflet sau două, din această perspectivă nu mai prezintă nici un fel de dificultate.

Autorul defineşte „sufletul" prin cuvintele: „puterea dată de Dumnezeu sau *dynamis* («formula primară» a lui Lejeune), care actua-

---

22 Din articolul lui Dominique Beaufils, **Eléments d'une réflexion orthodoxe sur l'assistance médicale à la procréation**, în **Contacts**, 175 (1996), p. 191, reiese că Olivier Clément a fost primul care a interpretat pasajul scripturistic în care este descrisă crearea omului în acest fel, în cartea sa **Questiones sur l'homme**, Stock 1972, p. 36.

zează în mod individual existența personală umană. În caz de reunificare acea identitate personală este exprimată nu de două existențe individuale ci de una".

În ceea ce privește observația tragicei pierderi naturale a embrionilor, «avortul spontan», Breck o pune în relație directă cu problema «teodiceiei» și în raport intim cu Providența Divină. Face referire la textul din Rom. 5, 12, „de aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el" și consideră că în accepțiunea ortodoxă mesajul acestui verset este: „ceea ce am moștenit de la Adam este moartea și nu păcatul". Așadar, „copiii nebotezați nu sunt condamnați pentru eternitate și moartea embrionilor prematuri din cauze naturale, în acest fel, nu prezintă o dificultate logică mai mare decât moartea prematură a copiilor datorată accidentelor sau bolilor".

Este o explicație într-adevăr interesantă, însă din punct de vedere dogmatic nu poate fi acceptată fără o oarecare rezervă. Cred că în această chestiune autorul intră într-o dezbatere mult prea tehnică încercând cu tot dinadinsul să găsească o explicație logico-teologică unui dat biologic. Considerăm că pierderea tragică a acestor vieți omenești rămâne un mister de nepătruns. Putem recunoaște doar, în el, mișcarea dezordonată a „naturii învârtoșate" aducătoare de moarte. Explicația nu poate fi găsită pe măsura rațiunii umane și trebuie să fie încredințată tainicului „raport intim" dintre acesta și Providența Divină.

Revenind la tema centrală a subiectului nostru, Breck consideră că toți cei ce acceptă experimentele asupra embrionilor în favoarea științei, precum și cei care încearcă soluții situațiilor dificile ale practicii pastorale procedând la acceptarea „distincției", greșesc și nu găsesc nici o justificare din partea științei, cu atât mai puțin a teologiei.

„Fecundația «în vitro» precum și orice experiment asupra embrionilor constituie manipulare care violează dreptul individului la protecție. Și, făcând abstracția de felul în care a fost conceput, intenția de a întrerupe sarcina în orice perioadă constituie de asemenea un act ilicit întrucât împiedică dezvoltarea persoanei umane... Acest mod de gândire ridică probleme de substanță în privința moralității procedurilor FIV sau avorturilor, fie ele «terapeutice» ori de altă natură. Așadar per oada de două sătpămâni, ce era considerată o «fereastră», fie pentru facilitarea reproducerii, fie pentru întreruperea sarcinilor nedorite sau pentru a permite experiențe asupra embrionilor, recentele descoperiri ale embriologiei și ale geneticii au demonstrat că nu există".

În articolul său scris cu aproximativ opt ani mai devreme Breck a avut o poziție diferită. Atunci scrisese de pe o altă poziție și dezvolta teoria sa dintr-o altă perspectivă. „Întrebarea fundamentală, spunea el, este: trebuie încurajată tehnologia bio-medicală ca pe un potențial dar dumnezeiesc în vederea îmbunătățirii vieții umane și a valorii sale,

sau trebuie să fie condamnată ca şi o tentativă demonică din partea omului de a trece măsura chipului său?"[23]

În acest articol autorul încearcă să găsească, într-un cadru limitat, argumente în favoarea legitimităţii folosirii tehnicilor de procreare artificială. El caută să-şi fundamenteze teoria sa pe un dat antropologic existenţial: calitatea sufletului, imaginea lui Dumnezeu în om. Imaginea lui Dumnezeu în om, spunea el, asigură omului trei condiţii: de auto-ceare, auto-orientare şi realizare de sine. „În interiorul anumitor limite definite omul este chemat să-şi exercite stăpânirea asupra originii sale, asupra activităţii sale şi asupra menirii sale ultime".

În acest context, în mod aproape automat şi aparent corect, încearcă să descopere şi să aducă în prim-plan importanţa duhovnicului. Această intenţie este introdusă de afirmatia preliminară „mai întâi, stă în obligaţia Bisericii de a evita să răspundă cu uşurinţă problemelor dificile... Ca şi în situaţia avortului[24], problema tehnicilor de fecundare artificială trebuie să fie rezolvată dintr-o dublă perspectivă: tradiţia Bisericii şi circumstanţele specifice ale cuplului.

Intenţia lui Breck este evidentă: invocă şi aduce în atenţia noastră personalitatea duhovnicului pentru a lăsa deschisă posibilitatea recurgerii la tehnicile de „procreare asistată". Conceperea unei vieţi umane prin mijloace artificiale ar putea fi licită atunci când duhovnicul consideră că este spre folosul şi spre binele integral al persoanelor ce formează o familie. Responsabilitatea ar cădea pe umerii duhovnicului care luând notă de buna credinţă a soţilor ar putea permite acestora o astfel de practică.

Duhovnicul ar trebui să îndeplinească două condiţii: să fie bine informat asupra tehnicilor disponibile, să prevadă consecinţele potenţiale, psihice şi spirituale, pentru viaţa cuplului şi ale copiilor, şi să respecte valoarea fundamentală a vieţii.

Pe de o parte, din păcate, autorul prezintă aici o imagine denaturată a duhovnicului, simpla folosire a numelui lui, modul şi contextul în care o face, nu certifică garanţia prezenţei autenticei tradiţii ortodoxe; pe de alta, îi scapă un amănunt foarte important: mentalitatea avorţionistă care a făcut şi, după cum am văzut, face posibilă tehnica procreării in vitro.

Această situaţie ne sugerează ori faptul că suntem în faţa unei contradicţii în termeni, ori puternica influenţă pe care o aveau în acel moment opiniile lui Harakas asupra lui Breck[25]. Expresia „fertilizare in vitro" folosită aici de autor şi atitudinea lui în faţa avortului aminteşte mai degrabă de ambigua sintagmă „ovul fertilizat" şi „viaţă potenţială" folosite de Harakas. În orice caz, există o prăpastie de netre-

23 J. Breck, **Bio-medical**, cit., p. 5.

24 În prima parte a acestui articol abordează pe scurt şi problema avortului.

25 Textele lui Harakas s-au bucurat de o vastă primire în sânul «diasporei ortodoxe» americane. Ele au fost pregătite şi expuse de Harakas în **position papers** în cadrul celui de-al 25-lea „Congres cler-laicat" al Bisericii greco-ortodoxe americane (Atlanta 1980) şi „au fost primite fără obiecţie". Cf. B. Petrà, **Inseminazione**, cit., p. 56.

cut între opiniile autorului exprimate în 1988 și cele exprimate în 1996, atât în ceea ce privește avortul cât și tehnicile de procreare artificială.

Am mai putea nota că autorul, în acest articol, respinge fecundația și însămânțarea artificială eteroloagă și le acceptă pe cele omoloage, condamnă producerea, conservarea, distrugerea și folosirea embrionilor „supranumerari"[26] pentru experiențe medicale și comerciale, precum și practica folosirii «mamei substitutive», pentru ca mai apoi să concludă: „în viitor, cu ajutorul harului divin, ar trebui să fie posibilă eliminarea genelor bolnave în stadiul embrionar și practicarea chirurgiei corective în uter și asupra nou-născuților malformați. Biserica, ca și instituțiile publice sau private, trebuie să încurajeze și să susțină cercetările necesare pentru perfecționarea acestor tehnici terapeutice".

Despre prețul plătit pentru înfăptuirea lor am vorbit deja și vom mai vorbi pe parcursul studiului nostru.

Opinii ale «diasporei ortodoxe» de limbă franceză

După cunoștințele noastre, primul reprezentant al «diasporei ortodoxe» franceze care s-a ocupat de tehnicile de procreare artificială este Olivier Clément[27].

Tăcerea teologilor ortodocși în legătură cu aceste practici și cu problemele de sexualitate umană în general capătă la acest autor un fundament teologic. „Tăcerea este semnificativă", spune el, și implică pudoare și respect. El consideră că nu este propriu Bisericii Ortodoxe de a se lansa, în acest domeniu, în discuții detaliate purtate într-o manieră juridică (aluzie la felul în care Biserica Catolică înțelege să trateze această problemă). Clément rămâne fidel unui principiu enunțat de patriarhul Atenagoras: „nu mi-a fost dat mie de a face legi, ci numai de a indica sensul vieții".

Mai întâi aș vrea să subliniez stilul narativo-discursiv, pe alocuri extrem de convingător al acestui text, neobișnuit pentru a aborda astfel de subiecte. Autorul dedică aproape în exclusivitate atenția sa problemei fecundației «în vitro» omoloage, deoarece în ceea ce privește însămânțarea intra-corporală omoloagă nu găsește nici o dificultate în a o accepta; respinge însă categoric, în ambele cazuri, practica folosirii gameților de la o a treia persoană. Acestea nu sunt altceva decât barbarii, spune el, și reprezintă pericolul instaurării unei „adevărate biocrații a acțiunilor tehnicilor medicale de procreare umană". „Progresul acestor tehnici riscă să favorizeze instaurarea unui fel de totalitarism biologic la o scară mondială în societatea noastră, exploatarea prometeică sau mercantilă a subiectivității cuplului și în special a femeii. Se observă, astfel, apariția unei non-etici a dorinței sau mai degrabă a capriciului, pe care tehnica, cu siguranță, va face totul pen-

26 Despre semnificația expresiei „embrioni supranumerari" vom vorbi mai târziu.

27 Olivier Clément, **Techniques de mort, techniques de vie**, in **SOP**, 126 (1988), p. 11.

tru a o satisface: „eu nu vreau un copil, spune acum această femeie, fac avort; eu vreau un copil, spune ea altă dată, vreau să fiu însămânţată cu sperma unui premiu Nobel şi voi încredinţa purtarea sarcinii unei alte femei pentru a nu-mi periclita cariera, sau poate chiar unei «vaci purtătoare»... astfel încât copiii vor fi din ce în ce mai mult proveniţi din taţi necunoscuţi şi mame multiple".

Articolul are un titlu foarte sugestiv, „Tehnici de viaţă, tehnici de moarte" şi face aluzie la avort şi la tehnicile de procreare artificială. Este un titlu care relevă perfect caracterul «schizofrenic» al modului de lucru al unor medici care într-o parte a laboratorului lor provoacă moarte, avortul, în timp ce în cealaltă, în situaţii aşa zise imposibile, promit provocarea vieţii în virtutea tehnologiilor disponibile; şi în acelaşi timp descoperă caracterul «schizofrenic» al acestor tehnici însăşi, FIVET de exemplu, care pentru a aduce la viaţă o persoană ucide nenumărate altele. Această realitate mai este exprimată de autor prin cuvintele: FIVET, în realitate, nu este nici în totalitate neagră nici în totalitate albă, ci mai degrabă gri".

Ce anume ar putea să însemne „griul"? Cu siguranţă nu este vorba doar despre aspectul substitutiv al actului natural procreativ de care face uz această practică. Clêment respinge în mod categoric obiecţia catolicilor în ceea ce priveşte non-naturalitatea procedurii. Griul ar reprezenta compromisul dintre viaţă şi moarte. Şi pentru a înţelege mai bine semnificaţia acestei culori în acest context cred că este extrem de important să ne oprim puţin asupra opiniei autorului în legătură cu embrionii supranumerari. Dacă se transferă toţi embrionii aduşi la viaţă, spune autorul, „există pericolul unei sarcini multiple cu toate consecinţele ei; dacă se implantează doar un minimum, nu se ştie ce să se facă cu embrionii supranumerari".

Este deosebit de edificator pentru noi să observăm că Clêment împarte embrionii aduşi la viaţă «în vitro» în două categorii: „un minimum necesar" tehnicii pentru a asigura o şansă de reuşită mai mare, adică embrioni ce vor fi transferaţi în uter, şi embrioni «supranumerari» a căror situaţie este incertă (aceşti embrioni, dacă nu vor fi folosiţi în alte scopuri menţionate de noi, vor fi congelaţi pentru un anumit număr de ani, după care vor fi, în unele ţări, în mod obligatoriu distruşi deoarece legea acestor state prevede acest lucru).[28] Printre insuficienţele grave ale FIVET omoloage enumeră şi respinge doar practica aducerii la viaţă a embrionilor «supranumerari». Numărul de doi sau trei embrioni, introduşi în uter care vor fi distruşi după pătrunderea unui al treilea/al patrulea în mucoasa uterului sunt numiţi un «minimum necesar». Un «minimum necesar» de vieţi sacrificate pentru satisfacerea unui „nobil" simţământ patern. Aceasta ar reprezenta „griul" de care vorbeşte autorul nostru.

---

28 In Marea Britanie legea prevede un timp de conservare de cinci ani, după această perioadă aceeaşi lege prevede distrugerea lor.

În această situaţie suntem obligaţi să punem întrebări cu privire la valoarea vieţii umane în primele zile ale apariţiei ei conform lui O. Clément. Şi în tentativa de a lămuri această problemă ne vedem nevoiţi să porn'm de la o afirmaţie a acestuia de la începutul articolului său. Nu este un secret pentru nimeni că Clément acceptă folosirea mijloacelor contraceptive. El exprimă doar o singură rezervă: un cuplu cu mai mulţi copii va putea să recurgă la mijloace contraceptive mai eficace decât cel aprobat de catolici (metoda «naturală»), evitând doar pe cele care „provoacă mici avorturi". Expresia «mici avorturi» sună la fel de ambiguu ca şi cele folosite de Harakas: „ovul fertilizat", „viaţă potenţială", „formă de avort" ş.a. Cu alte cuvinte, vieţile sacrificate pentru a face posibilă, sau a ridica şansele de reuşită ale acestei tehnici nu sunt altceva decât un „minimum" de „mici avorturi" necesare spre binele integral al persoanelor viitorilor părinţi. După părerea sa, odată cu concepţia există doar „posibilitatea unei existenţe personale", am spune noi, persoană potenţială. Iată de ce atunci când Clément vorbeşte despre binele integral al persoanei ia în considerare doar persoanele viitorilor părinţi.

Odată devalorizată viaţa umană, în primele sale momente, autorul mai întâmpină doar o singură dificultate pentru acceptarea FIVET: justificarea dreptului persoanei de a sfida legea naturală. El susţine că „natura este creaţia lui Dumnezeu, dar ea este denaturată prin cădere, ea este înfăşurată în moarte... Şi totul depinde de alegerea persoanelor, de situaţia lor spirituală, de relaţiile lor. Persoana este un salt în afara naturii... Natura, prin păcatul nostru, «subjugată vanităţii», vidului, aşteaptă eliberarea sa de la om, prin Hristos, în Duhul Sfânt".

Pentru a înţelege mai bine opinia lui Clément putem să mai adăugăm că el defineşte «natura actului conjugal» prin cuvintele: „ordinea stabilită de Dumnezeu care se exprimă în biologie" şi operează o distincţie între «ordinea originară» şi ordinea naturală. Procrearea ar fi obiectul celei de-a doua în timp ce determinarea sexului, de exemplu, nu ar mai respecta polaritatea bărbat şi femeie ce ar face parte din ordinea «originară a creaţiei»; prima ar putea fi încălcată spre binele integral al persoanei, în timp ce cea de-a doua nu.

Afirmaţia autorului: „persoana este un salt în afara naturii", nu poate fi interpretată în sensul unui dualism ontologic ci acceptată ca şi realitate existenţială şi consecinţă a căderii în păcat. Acest aspect este pus foarte bine în relief în articolul său „Life in the body".[29] Articolul supus atenţiei noastre are mai degrabă o formă schematică şi nu are intenţia de a trata aspecte atât de delicate precum ar fi raportul natura-persoană, căile maturizării personale sau transfigurarea şi îndumnezeirea naturii umane. Însă putem, credem noi, să punem următoarele întrebări: este actul natural procreativ doar o manifestare a biologicului? Oare este comuniunea conjugală un act atât de sărac în

29 O. Clément, Life in the Body, in The Ecumenical Review 2 (1981), p. 128—146.

semnificaţii încât să poată fi pur şi simplu «săltat»? Oare este într-adevăr spre folosul, spre maturizarea şi desăvârşirea persoanelor soţilor, a dobândi fii şi fiice chiar cu preţul uciderii altora (aşa numitele «mici avorturi»)? Şi în acest context, poate fi considerată iubire părintească disponibilitatea soţilor de a plăti acest preţ?

Autorul spunea la începutul articolului că rolul Bisericii este acela de a indica sensul vieţii. În situaţia confruntării cu aceste practici trebuie să fim ceva mai precişi. Din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe sensul vieţii este persoana lui Hristos însuşi. Asta înseamnă că numai a „cugeta lumea şi lucrurile din ea prin Iisus Hristos este garanţia unică a salvării din autonomismul individualist. Hristos e „locul" suprapersonal, unde raţiunile omeneşti se pot modifica în acordul sensului atât de necesar pulverizatului spirit omenesc — modul de lucrare teandric. Prin întrupare, Iisus Hristos a adus omului acest dar îndoit: de a-l ridica dintr-o dată deasupra universului pentru a-i pătrunde înţelesul din perspectiva gândirii divine şi de a-i pune la îndemână modul teandric, prin care să se reintegreze în sensul descoperit"[30]. Semnificaţia acestui eveniment poartă în el însuşi acest mod de viaţă morală, care tocmai în virtutea noii noastre condiţii existenţiale se descoperă în dimensiunea şi cu forţa imperativă a unei noi «legi naturale». „E aproape de prisos să amintim că autonomia e altceva decât ideea libertăţii creştine". Omul are menirea de a *coopera* pentru împlinirea „celei de-a opta zi a creaţiei"[31].

Dacă nu înţelegem sensul principiului enunţat de Clément în acest context riscăm să trădăm însăşi spiritualitatea ortodoxă, substituind-o ori ascunzând-o în spatele frumuseţii principiilor sale. Cu alte cuvinte, este o amăgire a considera că este posibilă extirparea răului existent în natură numai prin mijloace tehnice; răul nu se suprimă radical prin mijloace artificiale, „ci în măsura în care omul, ca făptură liberă, se asociază la lucrarea lui Dumnezeu în lume". Tehnica FIVET frânge tocmai acest principiu, nu recunoaşte că acţiunea misterioasă a iubirii creatoare divine se manifestă în mod determinativ la crearea vieţii omeneşti şi nu-i recunoaşte lui Dumnezeu calitatea de principiu absolut al vieţii. FIVET nu reprezintă altceva decât efortul omului autonom de a îndrepta natura decăzută şi în mod paradoxal, îi descoperă neputinţa lui: prin mulţimea numărului de embrioni sacrificaţi omul se revelă un simplu imitator al «naturii învârtoşate» purtătoare de moarte.

---

30 Nichifor Crainic, **Nostalgia paradisului**, Ed. Moldova, Iaşi 1994, p. 6—9.

31 „Omul e fiinţă liberă: Şi dacă Dumnezeu ar fi suprimat păcatul, lăsându-i totuşi libertatea, n-ar fi suprimat cu acesta nimic, fiindcă posibilitatea de a păcătui a rămas mai departe în om. Iar dacă ar fi lecuit păcatul suprimând libertatea omului, acesta ar fi însemnat o nouă desfigurare a lumii, săvârşită acum de însuşi Creatorul ei. În Dumnezeu, lucrul acesta este o absurditate. Suprimarea libertăţii omului ar fi însemnat o modificare în planul creaţiei divine: adică o schimbare de gând, o imperfecţiune, lucru de neconceput în cugetarea eternă a lui Dumnezeu! Creştinismul crează lumea din nou asociind pe om la lucrarea divină. Principiul acesta apare în întruparea Fiului lui Dumnezeu".

Pe de altă parte, în ce privește semnificația procreației, aceasta trebuie recunoscută în însăși dimensiunea unui act teandric. Părintele Moldovan spune că „în actul iubirii se întâlnește taina căsătoriei cu taina nașterii de prunci" care este taină a „iubirii divin-umane creatoare. Căsătoria creștină află, de asemenea, în comuniunea treimică un indiciu de supremă însemnătate privind menirea ei de a împreuna iubirea și viața, dragostea de soți și nașterea de prunci... Astfel, pentru revărsarea Sa liberă, Treimea creează în afară de sine și alte persoane, în stare să devină subiecte ale iubirii divine veșnice... Ipostasele noi aduse de Dumnezeu în existență aparțin modului în care Dumnezeu leagă iubirea de viață printr-un act creator și care se realizează printr-un salt în afară de desfășurarea firească a comuniunii treimice... Iubirea este de acum împreunată cu viața prin legătura unui «nod divin»"[32].

Din această perspectivă FIVET apare ca și o tehnică sacrilegiuitoare ce rupe «nodul divin» al legăturii iubirii cu viața. Operează o răsturnare nefirească a valorii unui dat ontologic existențial: viața își trage originea din iubirea creatoare dumnezeiască și nu în condiția unui acord sau a unui consens între soți. Procreția, din perspectiva FIVET, nu se mai întemeiază „pe sensul divin al unui act și anume pe sensul dăruirii" personale ci pe un simplu act de voință sau pe „dorința de a avea copilul meu cu orice preț". Procreația ca și act de voință sau de dorință chiar și atunci când acestea se fundamentează pe satisfacerea unui nobil sentiment patern, sfărâmă condiția sa de act personal. Procreația nu poate să fie obiectul unui joc între intelect, voință și satisfacerea unor nevoi fizice, psihologice sau spirituale. „Originea vieții este în iubire"; odată dislocată din acest context, ea va fi cu siguranță profanată și va deveni victima neglijențelor de orice fel.

Spre sfârșitul articolului, Clément încearcă să justifice FIVET din perspectiva aspectului său curativ și face aluzie la posibilele reminiscențe ale mentalității iudaice din creștinism ce ar putea provoca reacții contrare: „după evenimentul Mesia și după timpii mesianici, sterilitatea nu poate fi privită ca un blestem". Nimic mai adevărat decât această afirmație a autorului, însă această practică nu are nimic de a face cu aspectul curativ al sterilității. Nu reprezintă un tratament al sterilității, femeia va rămâne sterilă; FIVET reprezintă, așa cum am mai spus, o alternativă a actului procreativ, un înlocuitor al lui, iar păcatul ei primar nu este acela al artificialității ci, așa cum vom vedea mai departe, tentativa de a-și asuma originea vieții și de a judeca valoarea ei. Din punct de vedere ortodox nu putem purta acest discurs într-un cadru pur tehnic.

Și totuși, înainte de a trece la prezentarea opiniilor următorului autor aș mai dori să fac o observație în ce privește refuzul lui Clément

32 Vezi Ilie Moldovan, **„În Hristos și în Biserică": Iubirea taina căsătoriei. Teologia iubirii I** și **„În Hristos și în Biserică": Adevărul și frumusețea căsătoriei, Teologia iubirii II**, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, Alba Iulia 1996, p. 27—31, respectiv p. 211—217.

de a accepta importanţa noţiunii de „natură" în formularea deciziilor morale asupra acestei tehnici. Cu intenţia de a se distanţa de această noţiune a introdus sintagma „ordine originară". Dar toate practicile descrise sau indicate de autor drept barbarii nu sunt şi nu pot să facă parte din ordinea originară. Acestea sunt de fapt păcate împotriva naturii. Cum am putea defini altfel implantarea embrionilor într-o femeie necăsătorită, trecută de şaizeci de ani? Dacă nu este aşa, expresia „barbarii" rămâne o formulă „albă", lipsită de semnificaţii.

Dăm cuvântul medicului Dominique Beaufils care a avut două intervenţii pe marginea acestui subiect.[33] Din punct de vedere metodologic considerăm că prezentarea simultană a textelor lui Beaufils este cea mai oportună. Acest autor face o expunere sistematică a tehnicii FIVET şi analizează cu atenţie pe de o parte moralitatea fiecărui act al procedurii, pe de alta, starea morală, psihică şi spirituală a subiecţilor implicaţi. Este luată în considerare cu seriozitate şi situaţia micilor fiinţe umane misterioase, necunoscute, dar judecate după capacităţile lor biologice.

Autorul prezintă omul în calitatea sa de co-creator şi nu de dominator al creaţiei şi denunţă intenţia acestuia de a încerca să-şi supună totul. Omul, spune Beaufils, vrea să fie stăpânul vieţii chiar recunoscându-se incapabil de a o crea. El vrea să-şi facă propriu ceva ce aparţine lui Dumnezeu.

Valoarea pusă în joc de mijloacele de procreare asistată este valoarea vieţii însăşi, „o exigenţă ce nu se poate şi nu trebuie să fie neglijată". Datoria noastră este aceea de a o transfigura şi nicidecum de a o caricaturiza. Arta medicală dată nouă de Dumnezeu trebuie să fie un ajutor spre transfigurarea vieţii şi nu un mijloc pentru distrugerea ei. Această valoare, conclude Beaufils partea introductivă a articolului său, în zilele noastre e din ce în ce mai necunoscută, dezapreciată în favoarea aşa zisului «progres». Această stare conduce la excese cărora diavolul le maschează caracterul de păcat, în mod particular prin introducerea acestor mijloace de distrugere în uzanţele noastre, în consecinţă banalizarea lor, fapt ce ne face să le privim ca pe ceva natural".

În continuare ia o atitudine proprie în faţa acestor practici, condamnă orice fel de abuz asupra vieţii umane şi face în permanenţă referire la pericolul intervenţiilor genetice asupra embrionului creat «în vitro»[34]. Din perspectiva teologică el nu neagă posibilitatea folosirii FIV pentru procreare, dar punctul său de vedere nu se înscrie în tiparele deja cunoscute de noi şi nu pune accentul pe criticarea şi luarea

33 D. Beaufils, **Fécondation in vitro et génétique**, în **Contacts**, 155 (1991), p. 171—183; ID. **Eléments**, cit., p. 171—193.

34 Autorul introduce o expresie interesantă, care critică atitudinea unor părinţi care nu îşi doresc copii din iubire desinteresată. Aceştia nu vreau copii „doar pentru ca ei să fie" ci „pentru ceva ce ar dori să fie". În societatea modernă domneşte mentalitatea copilului perfect; se doreşte „cioplirea" chipului lui după imaginaţia şi dorinţa părinţilor. Copilul devine un idol şi un obiect al satisfacerii pretenţiilor părinţilor lor. În curând genetica se va grăbi să ofere astfel de „servicii".

distanței față de punctul de vedere al Bisericii Catolice. El introduce un concept nou, specific teologiei ortodoxe, *oikonomia*. „Fiind în domeniul *okonomiei* divine, spune el, și nu al legii, este imposibil a da «mereu» sau «niciodată» soluții globale problemelor care nu pot fi considerate decât după caz... Dar nu este permis a neglija sau a lăsa medicinei (sau în ultimă instanță societății) să desprețuiască darul lui Dumnezeu, viata, să trateze o ființă umană aflată abia la începutul vieții ca pe un animal de laborator".

Cu alte cuvinte Beaufils ia calea de mijloc, afirmă în termeni categorici învățătura tradițională a Bisericii și crede că persoana umană există din primul moment al concepției, dar totuși lasă ultimul cuvânt soților. El consideră că problema procreației aparține „zonei libertății cuplului în raportul lui cu Dumnezeu. Încercarea li se poate părea acestora exagerată. Există un principiu al *oikonomiei* care trebuie luat în considerare. Dacă în termenii valorii absolute apare în mod efectiv preferabil să nu se recurgă la FIVET, totuși, apare și posib litatea de a se recurge la ea pentru a nu pune în pericol echilibrul cuplului, echilibrul fizic și psihologic al femeii". O paternitate obținută prin mijloace ne naturale „poate să fie, foarte bine, binecuvântată de Dumnezeu. Omul nu se poate pune ca și judecător în locul său".

Beaufils este primul autor care consideră că poate fi împăcată credința că persoana umană există din momentul concepției[35] cu tehnica FIVET și de aceea în mod coerent face următoarea observație: FIVET poate fi accepatat numai cu condiția că aceasta să nu „implice nici implantări multiple, nici crearea de embrioni supranumerari, închizând astfel poarta tuturor tehnicilor de moarte".

Această propunere, în aparență ispititoare, pe lângă faptul că astăzi are șanse minime, dacă nu nule, de realizare — atât datorită mentalității avorționiste care se ascunde în spatele ei și care încă o face să «supraviețuiască», cât și din punctul de vedere al performanțelor tehnologice (iar perfecționarea acestei tehnici va aduce moartea pentru alte mii și mii de embrioni)[36] — este amplasată în mod greșit sau forțat în contextul noțiunii de *oikonomie divină*.

Oferim două scurte definiții ale înțelesului termenului de *oikonomia*: „*oikonomia* înseamnă, în spirit evanghelic, că persoanele concrete și relațiile lor trec înaintea regulilor. Părintele duhovnicesc este acela care trebuie să adopte *oikonomia* situațiilor personale"[37]; Basilio

35 Beaufils propune eliminarea din limbaj a termenilor: „embrioni, pre-embrion, și a-i substitui prin unul singur care exprimă plenitudinea vieții: copil. S-ar evita astfel a se vorbi despre «reducere de copii» (eliminarea embrionilor implantați în uter după pătrunderea in mucoasa uterului), «copii supranumerari» de «transferare de copii», de «cercetare asupra copiilor»... astfel fecundarea determină imediat o viață umană care este o persoană unică, care se poate defini ca și o ființă de comuniune, după expresia lui Ioan de Pergam, o «ființă eclezială».

36 Este puțin probabil ca cei dispuși să recurgă la FIVET in vederea procreerii să plătească o sumă atât de mare de bani (necesară operațiilor clinice) doar pentru o șansă de reușită de 7%.

37 Cf. O. Clément, **Techniques**, cit., p. 12.

Petrà descoperă două sensuri ale acestui termen, unul „face referire la terminologia *oikonomiei ecleziastice*... pentru a indica o administrare a canoanelor diferită de cea desemnată cu termenul *akribeia*; al doilea îşi trage rădăcinile sale is'orice din d'stincţia patristică dintre *theologia*, sau discurs despre Dumnezeu şi relaţiile sale intratrinitare, şi *oikonomia*, sau discurs despre Dumnezeu şi despre acţiunea de mântuire a omului şi a universului"[38].

Trebuie să afirmăm din capul locului că atunci când vorbim despre *oikonomia* cu refer:re la terminologia ecleziastică, „ultimul cuvânt" nu rămâne pur şi simplu la latitudinea cuplului ci presupune intervenţia activă a părintelui duhovnicesc, iar când face referire la acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu, aceasta nu poate fi interpretată în sensul unei dispense de la o anumită conduită morală. In ambele situaţii aspectul penitenţial este intrinsec cuprins în conceptul de *oikonomia*, care nu se aplică în mod automat, ea nu are un caracter permisiv. Prin acest termen se înţelege, în linii generale, apropierea cu blândeţe şi compasiune de persoana păcătoasă. Aşadar nu este vorba despre trecerea persoanei înaintea regulilor de or'ce fel ci despre o aplicare mai blândă a acestora persoanei şi în funcţie de persoană; iar eventuala excepţie de la regulă nu duce la înlăturarea regulei respective.

În continuare autorul aduce în discuţie problema extrem de delicată a moralităţii adoptării embrionilor. Este vorba despre transferarea în uter a unor embrioni supranumerari donaţi de o altă familie. În acest punct Beaufils este puţin confuz şi incoerent în raport cu ceea ce afirmase puţin mai înainte. După părerea lui această practică ar demonstra slăbiciunea acelora care ar fi capabili de a accepta un copil numai după ce ar fi purtat sarcina până la termen, în loc să se „dăruiască" unui copil deja în lume şi abandonat. El mai adaugă că transferarea embrionului în scopul unei astfel de procreări impl'că moartea potenţială a altor embrioni supranumerari şi această practică este absolut inacceptabilă pentru Biserica Ortodoxă.

Aceste afirmaţii surpr'nd, mai ales când ne amintim despre faptul că Beaufils acceptase FIVET cu gameţii proveniţi de la soţi, cu cond'ţia transferării unui singur embrion. Acum, în situaţia adoptării embrionare, această posibilitate d spare. Este lesne de înţeles dificultatea pronunţării unei opinii în favoarea acestei forme de adoptare, dată fiind nenaturalitatea procedurii, însă suntem obl'gaţi să identificăm în aceste bănci de embrioni congelaţi simbolul realităţii unei alte lumi cu toate consecinţele ei demonice. Ne situăm în faţa unei forme de opresiune aproape absolută a unor persoane umane, în numele valorilor democraţiei traduse prin hilara expres:e «dreptul de a avea un copil». Aceste persoane există numai datorită *oikonomiei divine* iar noi le negăm până şi ultima lor posibilitate de a se putea manifesta în ambientul lor natural. Cred că ne găsim în faţa unei forme arbitrare

38 B. Petrà, **Tra cielo e terra. Introduzione alla tologia morale ortodossa contemporanea**, Ed. Dehoniane, Bologna 1992, p. 100 şi 112.

de alegere a subiecţilor care merită compasiunea noastră şi cred că nu ar fi greşit a li se acorda acel 7% şansă de supravieţuire (procentaj de reuşită în cazul transferării unui singur embrion în uter); în această situaţie cred că putem descoperi în toată splendoarea sa însemnătatea teologică a principiului *oikonomiei*. Acordarea şansei vieţii acestor persoane ce poartă chipul lui Dumnezeu, înseamnă urmărirea binelui integral al persoanei şi alegerea modului *oikonomic* de a opera, în locul acceptării cu stoicism ca mişcarea dezordonată a naturii decăzute, purtătoare de moarte, să se dezlănţuie[39].

În partea finală a articolului său autorul reafirmă principiul fundamental al obligaţiei de a respecta viaţa umană, respinge în termeni generali fecundaţia şi însămânţarea artificială eteroloagă[40], susţine preferabilitatea tehnicii GIFT în faţa FIVET şi conclude: dacă ultima „nu este de dorit, nu este de neacceptat atât în măsura slăbiciunii fiinţei umane cât şi în cea a *oikonomiei divine*"[41].

Înainte de a prezenta opiniile următorului autor considerăm relevant să identificăm împreună cu autorul nostru punctul de conexiune între FIV şi genetică.[42] În realitate la Beaufils interacţiunea dintre acestea configurează o realitate care „evocă probleme infinit mai complexe, infinit mai dureroase... Noi trăim într-o lume care mereu încearcă să-l depăşească pe Dumnezeu şi care alunecă spre o formă de umanism pervers exprimat în neglijenţa manifestată faţă de fiecare viaţă în parte din dragoste pentru umanitate; în ignorarea faptului că Arhetipul iubirii nu iubeşte omul în general ci pe fiecare în particular".

Pe scurt „interacţiunea" dintre FIV şi genetică constă în efectuarea de cercetări genetice asupra embrionilor produşi «în vitro»: fie asupra acelora care vor fi implantaţi în uter, fie asupra acelora care sunt consideraţi «supranumerari» (ultimii în marea lor majoritate sunt folosiţi pentru cercetare). Cu siguranţă în acest punct există un conflict între ştiinţă şi religie iar datoria noastră nu este aceea de a „arbitra, spune autorul, în termeni absoluţi acest conflict între ştiinţă şi Dumnezeu, a cărui valoare pusă în joc ar fi viaţa... ci a încerca să găsim calea compatibilităţii dintre ştiinţă şi învăţătura Evangheliei".

Fără a avea intenţia de a contesta valabilitatea, în termeni generali, a spuselor lui Beaufils, pentru a risipi orice umbră de ambiguitate în ce priveşte tema noastră aş aminti o expresie ce aparţine lui

39 În realitate, în astfel de situaţii punctul de vedere catolic este pus la mare încercare: în conformitate cu acesta, «embrioni supranumerari» şi fără şanse de a fi implantaţi în părintele lor natural nu au alternativă.

40 Dar prezintă în particular imaginea unei familii fericite şi „echilibrate, formată prin IAD (însămânţare artificială eteroloagă) după decesul primului copil din cauza unei boli ereditare".

41 D. Beaufils, **Eléments**, cit., p. 189.

42 Breck a avut două intervenţii pe această temă în: **Bio-medical**, cit., p. 213—219; şi în **Survol du lieu bioethique; le point de vue d'un théologien orthodoxe**, în **SOP**, 222 (1997), p. 28—31. În primul articol încearcă să releveze caracterul pozitiv al «terapiei genetice»: ea va trebui să diagnosticheze viitorilor părinţi riscurile de a transmite dezordini genetice în ereditate şi să poată interveni asupra copiilor, înainte sau după naştere, cu scopul remedierii acestora.

Constantin Andronikof: „alternativa ştiinţei este inconsistentă pentru religie". Această inconsistenţă este asigurată de cunoaşterea Adevărului care este revelaţie liberă, prezenţă a harului Duhului Sfânt în suflet, ceea ce fundamentează revelarea acestuia în sine. Este procedura filozofică de „sus" în „jos", proprie Ortodoxiei care decide în mod definitiv alternativa inconsistentă a ştiinţei pentru religie[43]. Din această perspectivă în acest conflict nu poate fi găsită o cale de compromis şi aceste practici sunt descoperite mai degrabă drept falsă şi în acelaşi timp rea ştiinţă. Spunem falsă la nivelul reflecţiei filosofice, deoarece în mod aprioric, prin mijloace neştiinţifice, a ales calea negării lui Dumnezeu; reduce persoana umană la dimensiunea unei existenţe organice şi are o concepţie vitalist-organică asupra originii vieţii. Şi spunem „rea", în accepţiunea morală a cuvântului, la nivelul acţiunii concrete deoarece dispreţuieşte viaţa umană prin mijloace tehnice, în scopuri ştiinţifice.

Caracterul ipocrit al acestei ştiinţe este descoperit de însăşi modul prin care îşi „produce materialul pentru cercetare". Nu este permisă producerea embrionilor în scopul cercetării,[44] însă este prevăzută posibilitatea donării embrionilor de către părinţi în acest scop.

Beaufils deduce următoarele consecinţe grave ce decurg în urma acestei prevederi:

— că părinţii pot fi obiectul cererilor de donaţii de gameţi;

— că un număr de cercetători consideră interesul cercetării mai mare decât cel al copilului; P. Edwards spunea: „eu cred că nevoia de cunoaştere este superioară respectului cerut de un embrion în stare precoce";

— că unele recomandări nu au forţă de lege;

— că nu toate cercetările sunt în mod obligatoriu oficializate.

Următorul autor ortodox care a publicat opiniile sale referitoare la această temă într-o revistă teologică ortodoxă este medicul Olga Dard.[45] Autorul reflectă asupra întregii panorame a problematicii din perspectiva experienţei sale profesionale. În realitate acesta este şi singurul criteriu de judecată asupra moralităţii acestor practici.

Nu vom zăbovi mult asupra acestui punct de vedere deoarece este lipsit de orice valoare teologică şi nu reprezintă interes pentru scopul declarat al studiului nostru. Articolul lui Dard este rezultatul

---

D. Beaufils are o atitudine mult mai circumspectă, şi face mereu referire la posibilele abuzuri din partea geneticii. El consideră că este extrem de dificil să se determine limitele acestor intervenţii, rămânând în permanenţă posibilitatea alunecării în practici imorale, ba chiar mai mult demonice. Cf. **Fécondation**, cit., p. 171—183, e **Eléments**, cit., p. 171—193.

43 Constantin Andronikof, **L'alternative inconsistante: la science ou la religion**, in **Contacts**, 50(1965), p. 100—138.

44 Cu excepţia Marii Britanii. Cf. Comitato Nazionale per la Bioetica, **La legislazione straniera sulla procreazione**, Dipartimento per gli affari sociali, Roma 1992, p. 430.

45 Olga Dard, **Réflexions sur la bioéthique a parti d'une expérience professionnelle** in *Contacts*, 175 (1996), p. 226—232.

unui nefericit sincretism între idei «feministe» contrare învățăturii Bisericii, nume de principii ortodoxe și expresii biblice.

Iată care este concluzia studiului lui Dard: medicul aflat în serviciul aproapelui său și urmând exemplul lui Hristos care nu a respins niciodată rugăciunea suferindului, nu trebuie să judece asemenea juristului, nici să explice asemenea teologului „În fața problemelor grave... contracepții, avort, sterilitate, medicul este acolo pentru a ajuta persoana care cu încredere a venit la el să ia o decizie, și va decide cu atenție, după propria-i credință, sub iluminarea Duhului Sfânt, izvorul iubirii, «dăruitorul vieții».“

Reîntâlnim în acest articol expresia „ou fecundat“, care prezintă „toate condițiile pentru a deveni embrion“, și aflăm că «pilula de după o zi» provoacă un „mini-avort“. Așadar, însămânțarea artificială omoloagă este acceptată fără probleme. Cea eteroloagă, chiar dacă nu este din punct de vedere etic justificabilă, totuși aceasta nu înseamnă că pur și simplu „nu trebuie respectată alegerea celor care au făcut-o“.

Faptul că folosește timpul trecut aruncă o umbră de ambiguitate asupra opiniei proprii în legătură cu însămânțarea eteroloagă, însă, dacă adăugăm faptul că puțin mai târziu povestește istoria unei familii fericite după recursul la aceasta, ne face să credem că este acceptată și această procedură.

În ce privește FIVET, singura problemă rămâne cea a „embrionilor supranumerari“, „inerenți metodei“. Problemă la care autorul răspunde doar cu constatarea că „în practica procreării clinic asistate etica ar vrea ca să fie evitate toate fecundațiile inutile și deci, toate distrugerile și toate congelările de embrioni suprnumerari“.

Folosirea cu atâta naturalețe a expresiei „fecundații inutile“ descoperă cu claritate mentalitatea autorului și netemeinicia prezentării acestui punct de vedere ca și punct de vedere ortodox.

În loc de concluzie:

Vom acorda opiniilor lui Marc Andronikof o valoare concluzivă deoarece atitudinea lui este diferită de cele prezentate anterior. Vom încerca astfel să evidențiem existența unui dialog real în sânul «diasporei ortodoxe» pentru găsirea unui răspuns propriu acestor noi probleme morale în vederea unei corecte aprecieri a raportului Ortodoxiei cu aceste tehnici.

Andronikof nu va intra în dezbateri tehnice ci va încerca, citind „spiritul vremii“, să înțeleagă mentalitatea celor care susțin, recurg la/ sau asistă clinic tehnicile de procreare artificială. El se concentrează asupra tehnicii FIVET și ia în considerare doar sporadic tehnicile de însămânțare artificială. Sursa cercetărilor sale sunt articole jurnalistice dintre cele mai recente la data publicării studiului.[46]

---

46 Mark Andronikof, **L'assistance medicale à la procréation: une illustration des deux faces de la médecine au XXe siècle: technicité et désarroi**, in **Contacts** 175 (1996), p. 194—204.

Primul paradox al tehnicilor de procreare asistată cu mijloace artificiale este legat de intervalul de timp ce desparte data apariţiei posibilităţii aplicării lor şi data aplicării lor efective. Astfel, J. Testart afirmă că însămânţarea artificială eteroloagă datează din anul 1780, însă datorită faptului că Biserica a condamnat-o a fost aplicată doar sporadic şi clandestin omului. Astăzi această tehnică s-a răspândit fulgerător şi s-a generalizat, iar „marele public are impresia că aceasta este, chiar dacă nu e cazul, cauza tehnicii avansate". În ce priveşte FIVET, primul copil conceput «în vitro» s-a născut în anul 1978, iar, după părerea aceluiaşi autor, din punctul de vedere al tehnicii aceasta era posibilă cu 30 de ani mai devreme.[47]

Andronikof interpretează această stare de fapt prin cuvintele: „trebuia să se aştepte sfârşitul secolului XX pentru ca FIVET să se dezvolte", deoarece „trebuia să se aştepte ca părţile active ale societăţii să fi fost convinse că înainte de naştere copilul nu este altceva decât o masă de celule, şi ca ideologia *stăpânirii şi dreptului* să fie mestecată în toate conştiinţele".

Acest paradox descris de Andronikof nu este altceva decât rezultatul acelui proces de dispreţuire a naturalului şi de banalizare a artificialului de care vorbea Beaufils. Aceste două texte sunt complementare şi putem constata că în realitate nu ne situăm în faţa pericolului de dezrădăcinare ci, în măsura în care conceptul de «progres» îl poate justifica, în plin proces de dezrădăcinare. Iar acesta, din nou paradoxal, nu face altceva decât să-l reducă pe om la natură, „natură ca şi simbol al unei alte realităţi".[48]

Apoi autorul prezintă o altă serie de neorânduieli sub forma unor paradoxuri, care chiar dacă unele sunt în relaţie indirectă cu tema studiului nostru, descoperă într-un mod extraordinar haosul şi „nicăierea" spre care se orientează societatea autonomă a zilelor noastre. El atrage atenţia pe de o parte asupra fervorii cu care se scrie împotriva practicii de selecţionare embrionară în fază de pre-implantare, şi pe de alta, asupra tăcerii inexplicabile în legătură cu folosirea ecografiei sau a amniocentezei în scopul depistării unor eventuale anomalii ce ar putea justifica «avortul terapeutic».[49] O altă ciudăţenie constă în practica avortului de «convenienţă», care este autorizat până în a 22-a săptămână în Marea Britanie, până în momentul naşterii în Statele Unite[50] şi, din 1996, până în a 14-a săptămână în România, în timp ce deja în anii '80 medicii luptau pentru salvarea vieţii unui copil

---

47 Ibid., 196, Cf. J. Testart, în articolul său din **l'Express**, 3 august 1995. Autorul nu oferă alte informaţii despre acest articol.

48 Nicolas Berdiaev, **Le probléme sociologique et métaphysique de la technique**, in **Contacts**, 55 (1966), p. 152.

49 Expresia «avort terapeutic» este în acest context o expresie paradoxală în sine, deoarece nu are ca şi finalitate protejarea mamei, ci eliminarea fătului bolnav în scop eugenetic.

50 Practică legalizată prin faimoasa lege **Roe vs. Wade** din 1973. Această lege stă la baza altor asemenea legi promulgate ulterior.

născut la 28 de săptămâni, iar în '90 a copiilor născuţi la 24 de săptămâni.

Paradoxul se repetă în situaţia «avorturilor eugenetice», zise «terapeutice»: Este considerat terapeutic avortul unui copil suferind de o boală genetică, independent de perioada sarcinii, în timp ce gestul de a nu trata un copil născut, chiar dacă aceasta necesită folosirea unor mijloace extraordinare (transplantări de organe, chirurgie «neo-natală», etc.) este considerat o crimă.

Un alt paradox este indicat de faptul că părinţii în căutarea unui copil perfect nu mai vor să accepte un copil «anormal». Astfel anumite familii au intentat procese medicilor după naşterea unui copil mongoloid, iar cazurile de abandonuri s-au mărit îngrijorător în ultimul timp.

Paradoxul ICSI[51] este acela că numărul oamenilor suferinzi de sterilitate este în creştere, în timp ce din punct de vedere economic paradoxul FIV, care necesită folosirea unor tehnici extrem de dificile cu posibile consecinţe grave, are, după spusele autorului, un procentaj de insuccese de 85% în timp ce costul unei sarcini purtate la termen variază între 66 000 $ şi 144 000 $, în funcţie de vârsta femeii sau în funcţie de cauzele sterilităţii, ajungând până la suma de 800 000$ în cazurile de hipofertilitate masculină.

În sfârşit, sunt neglijate gravitatea consecinţelor psiho-fizice ce vor avea loc asupra copiilor născuţi prin aceste tehnici. „Prin legea anonimatului donatorului de spermă, se decide că un copil încă necunoscut nu va avea niciodată dreptul de a-şi cunoaşte originile sale! ... Faptul de a decide că un copil nu trebuie să cunoască ceea ce toată lumea vrea să ştie mi se pare că s'mbolizează această voinţă de a stăpâni totul, de a accepta în mod deliberat situaţiile şi de a ignora consecinţele".

După această introducere critică la moravurile societăţii occidentale în ce priveşte procrearea, autorul prezintă imoralitatea unor practici medicale precum şi degringolada d.n acest domeniu în relaţiile cu tratamentele la care sunt supuse micuţele vieţi omeneşti, concepute sau nu «în vitro». Astfel, aflăm despre traficul cu fetuşi din Cuba; despre faptul că fetuşii sunt făcuţi bucăţele pentru a se trata cu ţesuturile lor bogaţi bolnavi de Parkinson[52]; că în India şi în China se recurge la anumite tehnici medicale pentru suprimarea fetiţelor[53]; *India*

---

51 Intra Cytoplasmaic Sperm Injection (fecundare asistată); tehnica constă în introducerea în ovul, printr-o metodă instrumentală, a unui spermatozoid ajuns sau nu la maturitate; există chiar posibilitatea introducerii unui fragment de spermatozoid. Beaufils consideră că odată cu această tehnică am trecut în domeniul vrăjitoriilor cu toate consecinţele lor demonice; „copilul astfel format este în realitate un «animal de laborator»". Cf. D. Beaufils, **Elements**, cit., p. 185.

52 Inciziile cu ţesuturi embrionare în creier sunt terapii excelente pentru tratarea Parkinsonului.

53 În aceste ţări ar exista o lipsă de o sută de milioane de fetiţe. S-a constatat de exemplu că la o clinică din Bombay, din 8000 de avorturi, 7999 au fost fetiţe, Cf. M. Andronikof, **L'assistance**, cit., p. 199. Cf. **Le Figaro**, 20 august 1995.



Express Madras (din 16 aprilie 1995) spune că medici chinezi refuză să provoace avort pacientelor lor până la vârsta la care fetuşii ajung la dimensiunea unui deget mare, după care îi mănâncă; *The International Herald Tribune* (din 13 iunie 1995) relatează despre faptul că o familie a intentat proces unui medic deoarece acesta ar fi implantat embrionii lor «supranumerari» unei alte femei; *Le monde* (din 15 iulie 1995) vorbeşte despre soarta embrionilor «supranumerari» congelaţi şi transferaţi de la un centru medical la altul fără a avea speranţa de a li se regăsi părinţii dispăruţi.

Toate acestea se întâmplă pe fundalul situaţiei în care etica comunităţilor ştiinţifice nu poate ieşi din domeniul tehnicii. Iată ce declară P. Douste Blasy, medic şi ex-ministru al sănătăţii în Franţa: „care reguli etice?... Aceste tehnici de vârf, ICSI, nu pot să fie practicate decât în condiţii de siguranţă foarte riguroase şi de echipe foarte bine specializate. Astfel o autorizaţie specifică mi se pare soluţia cea mai bună". La fel şi J. Bernard consideră că neacordarea acestor mijloace decât centrelor de înaltă tehnicitate este garanţia eticităţii procedurilor. Pentru ei, criteriul etic principal, dacă nu unic, este exprimat de rigurozitatea alegerii centrelor cărora se încredinţează permisul de a utiliza astfel de tehnici. Unica lor dorinţă este aceea a unei practici noi.

Cazurile de procreare asistată, spune autorul, sunt doar în atenţia psihologilor sau a psihiatrilor pentru a se putea preveni eventualele consecinţe negative asupra viitorilor părinţi sau asupra copiilor născuţi prin aceste proceduri.

Membrii diferitelor confesiuni religioase care au abordat aceste probleme au intrat în dezbateri mult prea tehnice în vederea aprobării sau a dezaprobării acestora, iar pe acest fundal opinia publică, care simte nevoia liniştii, are mereu tendinţa de a se refugia în spatele autorităţii morale a oamenilor de ştiinţă sau a cercetătorilor.

Aceştia, în schimb, ocolesc problemele de fond noi ivite. Astfel se pierde orice punct de referinţă. În domeniul atât de delicat al procreării umane nu mai întâlnim nici o reminiscenţă a vreunui principiu moral şi pare că tot ceea ce este din punct de vedere tehnic posibil este şi din punct de vedere moral acceptabil.

Andronikof aminteşte unul dintre rarele cazuri când un comitet de etică s-a pronunţat asupra situaţiilor embrionilor «supranumerari», cum este cazul CCNE[54], şi care a declarat că: „embrionul este o potenţială persoană umană". Însă aceste comitete au un singur criteriu de judecată morală: propria lor autoritate. Şi această autoritate este şi ea pusă adesea la îndoială în cercurile cercetătorilor. Iată ce declara Elisabeta Badinter: „mi se pare total iraţională intenţia de a da un statut embrionului care este un agregat de celule şi aşadar potrivit practicilor de FIV şi de congelare... Nu se pune problema acordării unui statut juridic embrionului înainte sau după zece săptămâni. Eu refuz în

54 Comitetul Consultativ Naţional de Etică (în Franţa).

mod categoric ideea de «persoană potențială» pentru embrioni, care este o idee introdusă de creștinii dintre cei mai tradiționaliști... Începând cu momentul în care medicii sunt în măsură de a asigura supraviețuirea fătului fără mamă... fătul nu mai aparține numai mamei (limita infanticidului), limita este în mișcare și depinde de progresele științei"[55].

De o deosebită importanță este pentru noi concluzia trasă de Andronikof în urma acestei declarații precum și avertismentul de maximă gravitate adresat societății actuale în general: „acest text pune punct ipocriziei responsabililor politici, științifici și religioși care încearcă să justifice FIV. Este în sfârșit scris că:

a) pentru a accepta practica FIV, embrionul trebuie să fie considerat doar o masă de celule;

b) a repune în cauză această ultimă idee, înseamnă a readuce în discuție legitimitatea FIV;

c) embrionul, fătul, copilul nu sunt decât o masă de celule, proprietatea exclusivă a mamei, asimilată unei părți a corpului ei până în momentul în care corpul social este capabil să-i mențină «în viață» fără mamă;

d) tehnica medicală este aceea care are autoritatea exclusivă de a decide cine este persoană și cine nu;

e) tehnicile sunt în continuă dezvoltare și își îmbunătățesc performanțele, aceasta face ca noțiunea de persoană să fie variabilă nu în funcție de cunoștințele ci de posibilitățile tehnicii. ... Fătul care în afara pântecului matern a obținut statutul de persoană umană, aparține în consecință corpului social. La fel, dacă recunoașterea apariției calității de persoană umană depinde de medici și de corpul social, și dispariția acesteia va depinde de condiția consensului medic-societate. Cu alte cuvinte, când nu poate face nimic, încă nu este vorba despre o persoană umană (masa de celule este la dispoziție); când nu mai poate face nimic (stare de comă de exemplu) nu mai este o persoană umană (organele lui pot fi luate și distribuite), masa de țesuturi și de organe fiind la dispoziție".

Suntem în fața ideologiei „stăpânirii și a dreptului": dreptul de a săvârși avortul este considerat un drept fundamental al femeii, ea are dreptul de a dispune de „orice parte a corpului ei", în timp ce FIVET se înscrie între drepturile «la maternitate». „Mișcarea feministă a dorit stăpânirea asupra mijloacelor contraceptive, ea vrea de acum înainte stăpânirea fecundației". Iar dacă azi se vorbește mai mult despre dreptul femeilor căsătorite, în viitor se va vorbi despre dreptul femeilor necăsătorite, despre dreptul femeilor care au depășit vârsta de 60 de ani, sau despre cuplurile de lesbiene. Controlul fertilității precum și ideologia dreptului de a avea un copil permit depășirea și ignorarea bărbatului și a relației conjugale. „Ideologia «dreptului și stăpânirii», după ce l-a separat pe om de Dumnezeu, de lumea in-

55 M. Andronikof, **L'assistance**, cit., p. 201. Cf. **Libération**, 21 iulie 1995.

vizibilă, de natură, de predecesorii săi, de bunicii săi, cuplul (în mod voit) de părinții săi, acum a separat și pe aceștia unul de celălalt până și în ceea ce le-a rămas ca și comunicare intimă".

Considerăm că prezentarea opiniilor celorlalți autori confirmă din plin, indiferent de mod, explicit sau implicit, aceste opinii concluzive ale lui Andronikof. Din păcate acesta nu s-a pronunțat în ce privește însămânțarea artificială. Ceilalți autori ortodocși ai «diasporei» au acceptat-o fără echivoc în situația în care gameții provin de la persoane căsătorite între ele. Cu siguranță această practică nu are consecințele grave ale FIV, însă, din motivele prezentate de noi pe parcursul acestei lucrări, dintr-o perspectivă ortodoxă nici această procedură nu poate fi acceptată. Biserica Ortodoxă va putea lămuri în mod definitiv aceste noi probleme de practică pastorală doar prin adoptarea unor practici canonice și liturgice corespunzătoare.

Așadar în fața încercării dureroase a sterilității, în situația în care medicina nu poate oferi o tratare a acesteia ci doar o tehnicizare și o depersonalizare a procreației, unei familii îi rămâne ceea ce Berdiaev ar numi alternativa „eroismului spiritual" tradus în situația noastră, prin gestul înfierii[56] unui copil abandonat.

Spre sfârșitul studiului său, Andronikof atrage atenția asupra unui aspect deosebit de important, acela că «bioetica» încearcă și pretinde a fi o alternativă a principiilor tradiționale ale Bisericii. Pentru a confirma această opinie prezentăm punctul de vedere al doamnei Olga Dard: „bioetica, morala vieții, a apărut în momentul în care biologia făcea asemenea progrese încât răsturna și părea a priva de sens reperele morale obișnuite. O nouă reflexie morală se impune, mai umană".[57]

Prin această observație Andronikof nu face altceva decât să reașeze întregul discurs pe adevăratul lui făgaș. În realitate este vorba despre afirmarea viziunii credinței asupra vieții și asupra morții, locul omului în univers, de a acționa în consecință și de a refuza supunerea în fața dictatelor tehno-științifice care au pretenția de a fonda o altă morală, zisă «bioetica».

O atitudine asemănătoare a luat și Christos Yannaras: „problemele bioetice pe care medicina modernă ni le pune, nu se referă la o deontologie de comportament. Ea pune probleme de interpretare a existenței, ne obligă la o reevaluare a concepțiilor noastre antropologice".

Asta pentru că așa numita „bioetică" ne readuce problema „Evangheliei ecleziale". Iar Evanghelia nu constituie nici o deontologie codificată, ea nu se interesează de „ameliorarea" caracterelor și comportamentului. Evanghelia eclezială se bazează pe o interpretare concretă

---

56 Înfierea este indicată ca și preferabilă atât de Breck, în prima sa intervenție cât și de Beaufils.

57 Vezi O. Dard, **Réflexions**, cit., p. 226.

a existenţei umane şi, în perspectiva acestei interpretări, ea iluminează posibilitatea victoriei asupra morţii.[58]

Putem să tragem concluzia că «bioetica» cu ale sale noi probleme etice nu reprezintă o provocare ce ar obliga Biserica să găsească principii morale noi pentru a le putea răspunde. Ea ridică mai degrabă noi probleme pastorale cărora va trebui să li se răspundă aplicându-se corect principiile morale tradiţionale ale Bisericii; va trebui de exemplu să se contrapună modul *teandric de a acţiona* mentalităţii «stăpânirii şi a dreptului» şi vor trebui afirmate cu tărie criteriile pentru distingerea vieţii personale de supravieţuirea naturală: persoana rămâne (chipul lui Dumnezeu) chiar dacă energiile proprii încep să se stingă, sau dacă abia începe să exprime existenţa personală.[59]

Revenind la FIVET, autori care au acceptat această practică, fie au dezapreciat viaţa în primele faze ale desfăşurării ei şi au desconsiderat actul conjugal ridicându-l la o simplă manifestare a biologicului, fie au aplicat în mod eronat unele principii morale ortodoxe.

Drd. FLORIN PUŞCAŞ

58 Vezi Christos Yannaras, **Bioéthique, nature et personne** în **Ethique et natures,** Le champ ethique 23, sub îngrijirea lui Eric Fuchs e Mark Hueyadi, Lahor et Fides, Geneva 1992, p. 161—169.

59 Yannaras defineşte „energiile" a treia categorie ontologică, pe lângă esenţă (natură) şi ipostas, care dovedeşte cunoaşterea empirică a alterităţii personale, create sau necreate, ca şi posibilitate existenţială „Noi numim energii capacităţile ce le posedă natura sau esenţa de a face cunoscut ipostasul sau existenţa, de a o face cunoscută şi „participabilă". Vezi C. Yannaras, **Bioéthique,** cit., p. 165—168.

UN PUNCT DE VEDERE ORTODOX ASUPRA TRANSPLANTURILOR DE ORGANE*

Atitudinea luată faţă de transplantarea organelor nu este aceeaşi pretutindeni în lumea ortodoxă. Clerul, teologii, credincioşii şi medicii ortodocşi au asupra problemei atitudini diferite şi adesea cu totul contrare, uneori chiar în sânul aceleiaşi comunităţi. De exemplu, constatăm că legislaţiile privitoare la prelevarea de organe diferă de la o ţară predominant ortodoxă la alta. Astfel, în cazul „morţii cerebrale", legea consimţământului presupus (adică presupunerea că orice persoană acceptă prelevarea organelor sale dacă nu şi-a exprimat explicit refuzul atunci când încă o putea face) se aplică în Grecia continentală, spre deosebire de Cipru, unde autorizarea prelevării („donarea") e cea care trebuie exprimată explicit şi nu refuzul.

Nu există recomandări oficiale din partea ierarhiei bisericeşti chiar dacă unii dintre membrii ei s-au încumetat să se pronunţe, precum arhiepiscopul Atenei care, acum câţiva ani, a declarat că în ceea ce îl priveşte şi-ar dona bucuros organele.

Credem însă că percepem o puternică rezistenţă ortodoxă faţă de transplanturile de organe, mergând împotriva concepţiilor predominante printre cei care fac legile sau produc informaţiile în lumea de azi (după ştiinţa noastră, singura ţară care a rezistat în ansamblul ei practicării transplanturilor este Japonia). Aşadar, ni se pare necesar, chiar indispensabil, să fie puse în evidenţă atât argumentele pe care se bazează apărătorii transplanturilor cât şi argumentele ortodocşilor care nu le acceptă.

De ce o parte a ortodocşilor consideră că transplantarea de organe nu este compatibilă cu credinţa lor? Credem că există trei categorii de raţiuni fundamentale, care se întrepătrund:

1. concepţia despre persoana şi trupul uman;
2. concepţia despre boală şi vindecare;
3. concepţia despre moarte.

Concepţia despre persoana şi trupul uman

Două idei principale ies îndată în evidenţă: pe de-o parte, din momentul în care a fost creată, o persoană nu mai dispare niciodată: moartea ei va fi considerată o schimbare de stare şi nu o volatilizare în neant.

* Dr. Marc Andronikof, coordonator medical al Secţiei de urgenţe medico-chirurgicale a spitalului Laennec din Paris, este unul dintre cei mai avizaţi autori ortodocşi în domeniul bioeticii (n. red.).

Pe de altă parte, după cei care comentează referatul creației din cartea Facerii, persoana umană este alcătuită din diada, sau triada indisolubilă, trup-suflet-duh. Ceea ce înseamnă că trupul face parte din „definiția" ființei umane, spre deosebire de cazul îngerilor, de pildă, care sunt lipsiți de trup. Acesta face parte din „sinele" omului, participă la definiția lui, inclusiv în moarte și după ea.

Deosebit de relevant este, în acest sens, faptul că atunci când se arată ucenicilor, Iisus înviat îi face să constate, să pipăie trupul Său: „vedeți mâinile și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt, pipăiți-Mă și vedeți"! (Luca 24, 39). Tocmai pipăind trupul și rănile lui Hristos a acceptat și a înțeles apostolul Toma adevărul întrupat (Ioan 20). De asemenea, prin faptul de a mânca (Luca 24, 41—43), Iisus Se face vădit, Se dovedește om cu trup, deși mort și înviat. Dovedind că are un trup și că acesta este trupul Său, vădit de răni, tocmai în acest fel arată Hristos cel înviat cine este El.

Sărbătorile Adormirii și Înălțării exprimă limpede prin conținutul lor scripturistic, prin imnele liturgice, rugăciuni și iconografie, participarea trupului la viața de dincolo de mormânt. Pentru prima oară, odată cu Înălțarea lui Iisus, trupul uman înviat, omul în corporalitatea sa „de slavă", pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu.

Vedem așadar că în Ortodoxie omul nu este niciodată considerat fără trupul său, nici în cursul vieții biologice, nici după aceea.

După moarte, omul păstrează un fel de **amprentă** a trupului său biologic. Va trebui să dea seamă de modul cum l-a folosit, de ceea ce a devenit sau de cele pe care le-a suferit: **„Cel ce desfrânează, păcătuiește împotriva trupului său"** (I Cor. 6, 18); **„Domnul păzește toate oasele lor, niciunul dintre ele nu se va zdrobi"** (Ps. 33, 19 și Ioan 19, 36). În sfârșit, când Mântuitorul spune **„Iar dacă mâna ta sau piciorul tău te smintește, taie-l și aruncă-l de la tine, că este mai bine pentru tine să intri în viață ciung sau șchiop decât să fii aruncat în focul veșnic"** (Matei 18, 8—9), nu ne lasă oare să înțelegem limpede că:

— trupul și destinul său fac parte dintre elementele judecății personale de după moarte;
— nu este indiferent faptul de a te prezenta înaintea Judecătorului cu trupul integru sau amputat.

În Scriptură menționarea organelor trupului se face în primul rând prin funcția lor de relație, pe care o împlinesc sau de la care se abat **(„Cine are urechi de auzit, să audă")**.

Mâinile semnifică rugăciunea ce se înalță sau exprimă chemarea smerită a omului: **„Vreau ca bărbații să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte"** (I Tim. 2, 8); **„Strigat-am către Tine, Doamne, ... întins-am către Tine mâinile mele"** (Ps. 87, 10). Părul are rol de acoperământ pentru femeie (I Cor. 11, 13), simțurile participă la rugăciune (Efes. 5, 2, 9). Această funcție primordială de relație, aparținând în chip natural fiecărui organ în specificitatea sa, poate fi pusă în slujba binelui sau a răului, pentru înălțare sau pentru satisfacerea plăcerilor imediate: **„voi să nu căutați ce veți mânca sau ce veți bea ... căci toate acestea păgânii acestei lumi le caută ... căutați mai întâi Împărăția"** (Luca 12, 22—32; Matei

6, 25—33) şi „**Nu faceţi mădularele voastre arme ale nedreptăţii pentru păcat, ci înfăţişaţi-vă pe voi lui Dumnezeu ca vii, sculaţi din morţi, şi mădularele voastre ca arme ale dreptăţii pentru Dumnezeu**" (Rom. 6, 13).

În plus faţă de această funcţie de relaţie spirituală, organele au şi o funcţie simbolică. Ochiul este totodată reflexia şi lumina din interiorul trupului (Matei 6, 22), limba poartă necurăţiile care ies din om (Iac. 3, 5), ca şi gura (Matei 12, 34; Înţ. Sol. 1, 11), picioarele sunt asociate smeririi (vezi I Cor. 15, 25 şi spălarea picioarelor), rinichii profunzimii organismului [„**Eu sunt Cel Care cercetez rărunchii şi inima**" (Apoc. 2, 23)].

Două organe ocupă un loc aparte: inima şi oasele. Inima este asociată sediului sentimentelor, gândirii şi voinţei. Este „rezumatul psihosomatic al omului" (Yannaras), locul unde se concentrează personalitatea sa ca în „**cele mai dinlăuntru ale sale**" (Rom. 2, 15). Multe studii teologice din secolele XIX şi XX, cu deosebire ruseşti, conchid că inima este „centrul vieţii spirituale şi psihice a omului" (Yourkievitch, 1860; după P. Florensky, 1936).

Oasele simbolizează viaţa şi creşterea biologică, de la embriogeneză (Ps. 138, 15; Eccles. 11, 5) până la vârsta adultă („**oasele voastre vor odrăsli ca iarba**" (Is. 66, 14; în alt sens Ps. 33, 21; Ioan 19, 36)). Oasele sunt izvorul vieţii biologice (vezi puterea moaştelor, în special cele ale proorocului Elisei care învie un cadavru printr-o atingere întâmplătoare (4 Regi 13, 20—21) şi, de asemenea, iau parte la înviere (vezi profeţia proorocului Iezechiel 37, 1—10 şi importanţa pentru patriarhii Vechiului Testament a mormântului lor).

Pentru creştin, trupul şi organele sale sunt astfel, înainte de orice, definite de funcţia lor de relaţie cu Dumnezeu: „**Cu preţ aţi fost răscumpăraţi! Slăviţi dar pe Dumnezeu în trupul vostru**" (I Cor. 6, 20). Mai mult, aproape niciodată în Scripturi nu este menţionat rolul fiziologic al unui organ fără să fie menţionată totodată şi funcţia sa simbolică, inclusiv atunci când este vorba de o vindecare.

Boala şi vindecarea

Concepţia despre boală provine din cea referitoare la trup tocmai amintită. Ea se întemeiază în plus pe corespondenţele indicate de Sfântul Apostol Pavel între trupul omenesc şi trupul Bisericii: „**Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună**" (I Cor. 12, 26). Sfântul Pavel aplică această formulă atât membrilor Bisericii cât şi organelor trupeşti.

Astfel, nu există vindecare autentică decât atunci când ea priveşte atât trupul cât şi sufletul. Toate vindecările din Evanghelii cuprind aceste două aspecte în mod indisociabil. Fie că Mântuitorul iartă mai întâi păcatele şi apoi vindecă trupul, fie că vindecarea trupească prilejuieşte o nouă viaţă spirituală (Luca 13, 13; 17, 15).

Tradiţia Bisericii actualizează această corespondenţă, atât de bine expusă de lucrările lui Jean-Claude Larchet. Într-adevăr, ea foloseşte aceiaşi termeni, aceleaşi imagini, pentru a vorbi de o boală trupească sau despre păcat şi consecinţele lui, sau pentru a vorbi despre pocăinţă şi

vindecare. Sfântul Ioan Scărarul: **„... Şi am văzut un doctor iscusit care, operând inima umflată cu cuţitul umilinţei, a golit-o de tot puroiul“** (Scara XXVI, 21).

Aşadar, pentru un ortodox nici un organ nu este izolat, fiecare face parte dintr-un sistem care îl leagă de toate celelalte organe ale trupului, trup care este el însuşi templu al Sfântului Duh, membru al Bisericii şi mădular al Trupului lui Hristos. A pomeni un organ oarecare înseamnă, a evoca îndată, dincolo de funcţii fiziologice, toate aceste noţiuni simbolice şi de relaţie proprii fiecăruia.

Concepţia despre moarte

Ceea ce îi împiedică pe ortodocşi să accepte uşor prelevarea de organe de la un „cadavru" este fără îndoială concepţia pe care o au despre moarte şi despre primele zile de după aceasta.

Moartea este văzută ca o trecere spre altă lume. Părinţii Bisericii folosesc despre ea multe expresii comune cu cele de la naştere: **„Naşterea mea se apropie“**, zice Sfântul Ignatie al Antiohiei (Epistola către Romani VI, 2). Această trecere se realizează într-un proces neîntrerupt de la agonie până la învierea finală. Primele ore, primele zile după moarte, sunt văzute de Biserică ca o perioadă de despărţire a sufletului de trupul biologic. Acest proces nu este instantaneu şi durează cel puţin trei zile (timp indicat de Hristos însuşi, timp necesar părăsirii trupului Său pământesc, pogorârii la iad, vestirii biruinţei Sale către cei morţi şi învierii).

Este un proces dificil pentru cel adormit. Viziunile şi mărturiile Sfinţilor au fost adunate, asimilate şi dezvoltate din plin de către conştiinţa populară. Ortodocşii consideră nu doar că sufletul se desparte cu greu de trup, ci şi că urcuşul lui spre cer este îngreuiat de păcate, de care se agaţă demonii pentru a-l împiedica să se înalţe la **„loc luminat, loc de verdeaţă, loc de odihnă“**. Fiecare treaptă a acestei scări tainice constituie o vamă unde persoana trebuie să se apere de acuzaţiile demonilor. Ca sprijin, cel mort nu are decât faptele săvârşite în timpul vieţii, pocăinţa pe care a arătat-o, rugăciunea Bisericii şi un înger însoţitor, numit **psihopomp.**

Această concepţie este extrem de vie în Ortodoxie, de la rugăciunea rostită pe patul de moarte de Sfânta Macrina, sora Sfântului Grigorie de Nyssa, până la dezvoltările poetice ale lui Lermontov în versurile despre moartea prinţesei Tamar. Culegeri de predici ruseşti din secolul trecut, reeditate cu regularitate până astăzi (mai ales de către ortodocşii din America), contribuie la reactualizarea ei de la o generaţie la alta.

Nici nu poate fi altfel, căci familiile sunt impregnate, de veacuri, de rugăciunile slujbelor care exprimă şi însoţesc drumul celui adormit, de la agonie până în cea de-a 40-a zi după moarte. De asemenea, orice atentat la integritatea trupului, orice piedică pusă rugăciunii celor apropiaţi sunt resimţite ca tot atâtea încercări suplimentare pentru cel adormit.

Nu putem să nu amintim că, începând cu Geneza, **împrăştierea** este trăită ca un blestem. De la împrăştierea poporului pe care patriarhii au

depăşit-o prin moarte (**„Apoi (Iacov) le-a poruncit zicând: Eu am să trec la poporul meu. Să mă îngropaţi lângă părinţii mei, în peşteră...“** (Gen. 49, 29) la împrăştierea mădularelor ca pedeapsă capitală care, prin dezintegrarea trupului, atrage depersonificarea şi deci neantul (vezi 4 Regi 9, 33—37: **„Şi s-au dus să o îngroape, dar n-au mai găsit nimic din ea, decât numai ţeasta, picioarele şi palmele mâinilor. Şi s-au întors şi i-au spus (lui Iehu). Iar el a zis: Aşa a fost cuvântul Domnului: 'câinii vor mânca trupul Izabelei... şi va fi trupul ei ca gunoiul pe ogor, încât nimeni nu va putea zice: aceasta este Izabela'“**), şi până la figura profetică şi exemplară a marii ducese Elisabeta Feodorovna a Rusiei care s-a repezit să adune trupul soţului ei, marele duce Serghei Alexandrovici, ciopârţit de o bombă revoluţionară în 1905.

O interogaţie critică

La capătul acestei rapide expuneri a raţiunilor care explică rezistenţa unei părţi a ortodocşilor faţă de transplanturile de organe, raţiuni provenind din concepţia creştină despre persoana umană, în viaţa, boala şi moartea sa, rămâne să examinăm argumentele în favoarea transplanturilor. Acestea din urmă sunt binecunoscute datorită largii difuzări care li se face în lume şi, în loc să le reluăm în întregime, ne propunem o interogare critică a câtorva dintre ele.

— **Trebuie să acţionăm pentru îngrijirea şi vindecarea bolnavilor.** Desigur, însă până unde trebuie să mergem în privinţa mijloacelor întrebuinţate? Cine poate stăvili înverşunarea terapeutică (l'acharnement thérapeutique) sau ceea ce este moralmente inacceptbail? Mai mult, urmărirea unei durate maxime de viaţă este oare un criteriu etic relevant pentru un bolnav creştin (şi pentru medicul său)?

— **Donarea organelor este o dovadă de iubire.** Fără îndoială, însă pe de-o parte termenul pare abuziv: poate fi vorba cu adevărat de dar când nu ştii cui dăruieşti (organele trec printr-o bancă şi sunt repartizate după criteriile unui organism anonim), iar pe de altă parte, în cazul unei come, există siguranţa că prelevarea se efectuează asupra cuiva care consimte?

— **Demnitatea trupului din care se prelevează este respectată.** Ce rămâne însă din acest trup, deci şi din demnitatea lui când îi lipsesc ochii, inima, plămânii, ficatul, rinichii, pancreasul, câteva oase şi câţiva metri de intestin (ceea ce se numeşte prelevare multi-organ şi care este cea mai rentabilă)?

— **Prelevările se fac asupra unui mort pentru că este într-o stare de „moarte cerebrală“.** Acest argument hotărâtor care a permis dezvoltarea prelevărilor aşa-zise asupra cadavrelor (şi prin aceasta, înmulţirea transplanturilor) e pe cale să se întoarcă acum asupra promotorilor ei. Nu există de fapt nici un argument ştiinţific (şi accentuăm aceste cuvinte) pentru a echivala moartea cerebrală cu moartea (Troug, Halevy).

— **Transplanturile se fac pretutindeni în lume şi este iluzoriu şi retrograd să ne împotrivim.** Dorinţa de a ne conforma chipul mentalităţii curente, lumeşti, este oare o caracteristică a creştinismului?

Concluzie

Deși expunerea noastră tinde să opună într-un mod ireductibil și ireconciliabil gândirea creștină reducționismului materialist și utilitarist care predomină și care transformă trupul în obiect și în părți detașabile interschimbabile, nu ignorăm că cei care au efectuat fără îndoială primul transplant de organe în istorie au fost sfinții Cosma și Damian. Grefând unui bolnav cu piciorul cangrenat piciorul unui cadavru ei au dovedit că Biserica nu se opune în principiu acestei metode terapeutice (să observăm însă că tradiția arată că sfinții tămăduitori au prelevat membrul în ziua a patra de la deces).

Cât despre noi, n-ar trebui oare să așteptăm alte căi, precum xenogrefa (grefa realizată cu organe de animale) sau chiar implantarea de organe artificiale sau donarea personală de organe non-vitale (precum rinichiul) pentru a accepta mai lesne aceste practici?

Dr. MARC ANDRONIKOF

BIBLIOGRAFIE

Andronikof, M., **Transplantation d'organes et éthique chrétienne (l'éthique, la mort et le corps dans une perspective orthodoxe)**, Ed. de l'Ancre, Suresnes, 1993.

Halevy, A., Brody, B., **Brain death: reconciling definitions, criteria and tests,** Annales of Internal Medicine, 1993; 119; 519—525.

Florensky, P., **La Colonne et le Fondement de la Vérité**, Moscova, 1936; trad. franc. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975.

Larchet, J.-C., **Théologie de la maladie**, Cerf, Paris, 1991, reed. 1994; trad. rom. **Teologia bolii**, Ed. Oastei Domnului, Sibiu, 1996.

Larchet, J.-C., **Thérapeutique des maladies spirituelles**, Ed. de l'Ancre, Suresnes, 1991; reed. 1993; reed. Cerf, Paris, 1994.

Troug, R.D., Fackler, J.C., **Rethinking brain death**, Critical Care Medicine, 1992; 20: 1705—1713.

Yannaras, C., **La Méthaphysique du corps, étude sur saint Jean Climaque**. Thèse de doctorat IIIe cycle, Sorbonne, Paris, 1970.

(Trad. SEBASTIAN MOLDOVAN)

DUMINICA ÎNAINTEA BOTEZULUI DOMNULUI

Înalt Prea Sfinţite Părinte,
Prea Sfinţite Părinte,
Iubiţi credincioşi,

La cumpăna anului ce a trecut şi a celui în care am intrat, noi creştinii ne-am adunat cu drag în biserica sufletească a inimilor noastre şi în biserície strămoşeşti mulţumind lui Dumnezeu pentru binecuvântările şi ajutorul care le-a revărsat asupra noastră. Acest profund sentiment care ne copleşeşte, izvorăşte din credinţa nestrămutată că viaţa noastră este un dar de la Dumnezeu, că El ne poartă de grijă şi ne ajută la împlinirea rostului în lume şi la dobândirea mântuirii noastre.

Acum, când am păşit în anul cel nou, Biserica vine ca o mamă bună şi ne arată cum să trăim, ne învaţă cum să urcăm pe treptele desăvârşirii morale pentru a ajunge să imităm „statura omului desăvârşit care este Hristos".

Din cuprinsul Apostolului ce s-a citit astăzi, desprindem unele învăţături foarte folositoare şi ziditoare de suflet cu privire la purtarea noastră în viaţă. Marele Apostol al neamurilor Pavel socoteşte pe orice creştin ca pe un om nou care părăseşte toate deprinderile rele: mânia, iuţimea, răutatea, hula, cuvintele de ruşine şi alte fapte care ţin de „omul cel vechi" care rătăceşte în întuneric şi nu-l cunoaşte pe Hristos. Apoi ne îndeamnă: „Îmbrăcaţi-vă dar ca aleşi ai lui Dumnezeu, sfinţi şi preaiubiţi, cu milostivirile îndurării, cu bunătate, cu smerenie, cu blândeţe, cu îndelungată răbdare" (Col. 3—13). Acest îndemn de a ne îmbrăca în Hristos trebuie bine înţeles. A ne îmbrăca nu înseamnă a purta hainele pe care le-a purtat Domnul când a venit în lume, ci înseamnă a purta haine duhovniceşti, adică a ne purta în viaţă aşa cum ne-a învăţat şi cum ne-a dat nouă pildă Domnul Iisus Hristos. E vorba deci, de îmbrăcarea în Hristos prin har, pe care o primim în Taina Botezului, aşa precum scrie acelaşi Apostol galatenilor: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat", deoarece prin Taina Sfântului Botez noi ne îmbrăcăm în darul lui Dumnezeu prin Iisus Hristos. Ne unim cu Hristos prin credinţă dar şi primim puterea de a vieţui împreună cu El, de a duce o viaţă după voia lui Dumnezeu. De aici şi explicaţia că atunci când aduce pe prunc la botez naşa îi dă haine noi în locul celor vechi — nu este numai un dar al naşei pentru cel botezat, ci şi un simbol, o mărturie că pruncul botezat a devenit „făptură nouă", s-a născut în Hristos. În locul omului vechi aplecat

spre păcat s-a născut un om nou care are putere de a birui păcatul, s-a îmbrăcat cu Hristos.

Prin Taina Botezului, noi murim păcatului, înviem cu Hristos și devenim cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu.

În alt loc același Apostol scrie romanilor: „îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și purtarea de grijă a trupului să nu o prefaceți în pofte".

Ce trebuie să înțelegem de aici este că a ne îmbrăca în Hristos nu înseamnă a nu ne îngriji de viața noastră de toate zilele: de sănătatea trupului, de hrana, de îmbrăcămintea și de curățenia lui. Ne atenționează limpede că grija pentru trup să nu fie exagerată, să nu se prefacă în patimă, în îmbuibare, în lăcomie, în necurăție.

Toată grija noastră cea lumească să o subordonăm grijei și preocupărilor pentru desăvârșirea morală.

Să ne îngăduim unii pe alții și să iertăm unii altora, după cum și Hristos ne-a iertat și ne iartă pe noi. Aceasta este ținuta și hainele duhovnicești: credința, bunătatea, îndelunga răbdare, milostivirea, iertarea și iubirea.

Un creștin adevărat se îmbracă în Hristos când se poartă în așa fel încât aceste virtuți să răzbată în viața lui, să prindă un contur de lumină. Pentru aceea e bine să ne întrebăm în multe împrejurări ale vieții, ce ne-ar îndemna și cum s-ar purta Hristos într-o asemenea împrejurare. **Hristos este și Modelul dar și Mântuitorul nostru.** Îmbrăcarea în Hristos înseamnă trăirea după învățătura pe care Hristos a adus-o în lume, înseamnă a-L iubi și a încerca să-L urmăm permanent.

În epistola către Efeseni, același Apostol ne oferă un tablou mai complet al îmbrăcării în Hristos: „Îmbrăcați-vă în toată armătura lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului: Stați deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul și îmbrăcați-vă cu platoșa dreptății și încălțați picioarele voastre gata fiind cu Evanghelia păcii. În toate luați pavăza credinței, cu care veți putea stinge toate săgețile cele arzătoare ale vicleanului" (Ef. 6, 11—16).

Iată atâtea îmbrăcăminți care sunt tot atâtea virtuți cu care ne putem încununa viața: credința, adevărul, dreptatea, pacea și dragostea. Având-le pe acestea, trăim în comuniune cu Hristos, încât putem spune cu Apostolul Pavel: „De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos este cel ce trăiește în mine".

Nu mai trăiește omul păcatului, al urei, al necinstei, al vanității, al minciunii și al fărădelegii. S-a născut în Hristos „omul cel nou" care a înviat din mormântul păcatelor.

Iubiți credincioși,

Bunul Dumnezeu vrea mereu ca noi să înaintăm pe calea binelui, să ne apropiem de El, să trăim în lumina învățăturilor aduse de Domnul nostru Iisus Hristos.

Știm că prin Taina Botezului, fiecare din noi am devenit făptură nouă, suntem ai lui Hristos și de aceea ne numim creștini. Numele acesta

este de mare preț pentru că suntem perfect conștienți că pentru fiecare din noi Hristos a primit moartea pe cruce, răscumpărându-ne din robia păcatului.

Să purtăm grijă de această îmbrăcăminte a noastră în Hristos și să fim vrednici fii ai Săi pe pământ, să ne mândrim cu numele de creștin, după cum se cuvine să fim și de numele de român, nume care ne aduce aminte de strămoșii noștri daci și romani.

Aceste mărețe nume, le-au purtat cu demnitate pe aceste plaiuri, în chip neîntrerupt și vrednicii noștri înaintași. Ei au adăugat la străvechea bărbăție română și virtutea creștină, care le-au împodobit viața. Păstrându-le pe acestea două ne simțim și noi una în Hristos, una cu întreg poporul nostru, fii buni ai cerului și ai pământului străbun.

A m i n !

Pr. M. RUSU

„ÎNCHINAREA TREIMII S-A ARĂTAT"

CUVÂNT LA BOTEZUL DOMNULUI

După ce ne-am înălțat sufletește cu colindele și cântările Nașterii Domnului, iată că a sosit, spre bucuria noastră, un alt mare Praznic al Mântuitorului Iisus Hristos: Botezul Său.

La vârsta de 30 de ani, El a venit la râul Iordan să împlinească rânduiala Botezului. Acolo se afla „om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan" (Ioan I, 6). El avea menirea să pregătească pe oameni spre a primi învățătura lui Iisus. Sfânta Evanghelie spune că el a venit „să mărturisească despre Lumină, ca toți să creadă prin el" (Ioan 1, 7). Vestea despre Ioan Botezătorul se dusese departe. Veneau la el oameni de toate categoriile și-l ascultau. Unii știau câte ceva despre venirea unui Mântuitor, din cărțile proorocilor, alții nu cunoșteau nimic. Iar Sfântul Ioan propovăduia tuturor zicând: „Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine, căruia nu sunt vrednic să-I dezleg cureaua încălțămintelor... El vă va boteza cu Duh Sfânt" (Marcu 1, 7—8). Văzându-l pe Iisus apropiindu-se, Sfântul Ioan a exclamat: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii" (Ioan 1, 29). Evident, Iisus nu avea trebuință de botez fiindcă era fără păcate. (Cf. Ioan 8, 46; I Petru 2, 22). Sfântul Ioan știa acest lucru. I-a spus: „Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?" (Matei 3, 14) Și răspunzând Iisus a zis către el: „Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea" (v. 15). Aceste cuvinte însemnează că împlinirea dreptății se săvârșește prin ascultarea legii și a rânduielilor dumnezeiești (Cf. Luca 1, 6), care exprimă dreptatea. Dreptatea constă în dreapta credință și roadele ei, ce urmăresc apropierea omului de Dumnezeu. Iisus Hristos a venit spre realizarea împăcării prin împlinirea dreptății și a iubirii în lume. Botezul Său este un act de smerenie și de supunere față de legea dumnezeiască. Iar slujitorul acestei legi era, în acel timp, Ioan Botezătorul, pe care Însuși Dumnezeu l-a trimis să boteze (Ioan 1, 33). Iisus s-a supus acestei rânduieli, după cum a dat ascultare și altor rânduieli (a se vedea Luca 2, 21—24; 42) ale legii, spre a le da un sens duhovnicesc nou.

Sfintele Evanghelii ne istorisesc că „botezându-se Iisus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit" (Matei 3, 16—17; Marcu 1, 10—11, Luca 3, 21—22).

Iată urmarea împlinirii dreptăţii. Smerenia ascultării şi împlinirea legii au deschis cerurile şi Însuşi Dumnezeu-Tatăl a mărturisit iubirea faţă de Fiul Său, iar Duhul Sfânt s-a coborât în chip văzut peste Fiul şi astfel descoperirea Sfintei Treimi a fost dată în chip cel mai vădit. Ioan Botezătorul şi poporul, care era de faţă, au văzut şi au auzit lucruri minunate şi unice. Botezătorul Domnului povesteşte el însuşi, ca martor ocular: „Am văzut Duhul coborându-se din cer ca un porumbel şi a rămas peste El" (Ioan 1, 32).

Împlinirea rânduielii dumnezeieşti de către Mântuitorul a pricinuit venirea Sfântului Duh. În timp ce botezul lui Ioan era un botez al pocăinţei (Matei 3, 11; Fapte 1, 24 şi 19, 4) adică un act de curăţire a păcatelor, Botezul instituit de Iisus Hristos, în numele Sfintei Treimi, este botezul Harului Dumnezeiesc care sfinţeşte pe credincioşi prin Sfântul Duh (Marcu 1, 8).

Arătarea Sfintei Treimi în timpul Botezului Domnului este descoperirea unei Taine nepătrunse de mintea omenească. Ea ni s-a descoperit pe măsura puterii noastre de a cunoaşte şi de a crede. Astfel. din cuvintele „Fiul Meu cel iubit", rostite de Tatăl, înţelegem că între Tatăl şi Fiul este o iubire veşnică, iar arătarea Sfântului Duh, în aceeaşi clipă, mărturiseşte prezenţa aceleiaşi iubiri atât între Tatăl şi Duhul Sfânt cât şi între Fiul şi Duhul Sfânt. Acest adevăr reiese din cuvintele Mântuitorului: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, aşa v-am iubit şi Eu pe voi" (Ioan 15, 9): „Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului" (Ioan 14, 16—17).

Au trecut aproape două mii de ani de la slăvita zi a Botezului Domnului. Dar măreţia praznicului a rămas aceeaşi. Credincioşii se îngrijesc cu atenţie deosebită ca să aducă aghiazmă mare de la sfânta slujbă din biserică şi s-o păstreze în casele lor. Cei care gustă, cu credinţă din ea, mult folos sufletesc vor dobândi.

Fie ca prăznuirea Bobotezei, când „Închinarea Treimii s-a arătat" să lumineze viaţa credincioşilor şi să-i călăuzească pe calea credinţei, a iubirii şi a ascultării faţă de Cel „ce lumea a luminat" (I Cor. 15, 58).

Pr. MIHAI COLOTELO

DUMINICA DUPĂ BOTEZUL DOMNULUI

„Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare şi celor ce şedeau în latura şi umbra morţii, lumină le-a răsărit“ (Mat. 6, 16).

Iubiţi credincioşi,

Prin aceste cuvinte desprinse din cartea proorocului Isaia, Sf. Ev. Matei ne arată însemnătatea venirii Mântuitorului din Nazaret şi aşezarea Lui în Capernaum, lângă mare, în Galileea Neamurilor.

În timpul acela, cei ce erau în Galileea — în nordul Ţării Sfinte — erau socotiţi de cei din Iudeea — situată în sudul acestei ţări — ca fiind în întuneric, deoarece Iudeea se considera păstrătoarea autentică şi fidelă a legii date de Dumnezeu lui Moise, şi se mândrea cu profeţii ei, cu Templul din Ierusalim şi cu alte locuri memorabile, pe când despre Galileea (amestecul de neamuri) sinedriştii ironici îi spuneau lui Nicodim: „Nu cumva şi tu eşti din Galileea, cercetează şi vezi că prooroc din Galileea nu se ridică“, iar despre Galileeni spuneau că nu cunosc legea.

Iată însă că Iisus Hristos — Profetul profeţilor, vine tocmai aici în Galileea neamurilor să-şi înceapă propovăduirea şi lucrarea Lui mântuitoare, răsădind peste întinderile ei, şi apoi peste întreaga Ţară Sfântă şi progresiv peste toată lumea, ca o lumină mare.

Pocăiţi-vă că s-a apropiat împărăţia cerurilor — au fost cuvintele cu care şi-a început activitatea Sf. Ioan Botezătorul — cuvinte cu care îşi începe propovăduirea publică şi Domnul Nostru Iisus Hristos.

Cu cuvinte asemănătoare „Pocăiţi-vă“ — Sf. Ap. Petru s-a adresat mulţimii la Pogorârea Duhului Sfânt.

Aceste cuvinte de îndemn, trepte şi scară spre curăţenie şi mântuire, de progres duhovnicesc, răsună ca un leit-motiv — ideea conducătoare (să-i zicem ca un filozof), ideea forţă — cât va trăi omenirea pe acest pământ, pentru că toţi suntem păcătoşi şi toţi avem nevoie de izbăvire din păcat.

Sf. Ioan Gură de Aur aseamănă Biserica cu Arca lui Noe, dar pe când din această arcă animalele au ieşit după cum au intrat, Biserica îi primeşte pe toţi în sânul ei, dar îi transformă prin pocăinţă, care vine de la lumina cea mare care este Hristos.

Însuşi Mântuitorul a spus despre Sine că este lumină, iar Biserica în Marele praznic al Naşterii Domnului care a trecut şi care ne rămâne

proaspăt în memorie l-a numit pe Iisus Hristos „Soarele dreptății", „Răsăritul cel de Sus" care la rândul lui a răsărit tuturor „Lumina cunoștinței".

Într-adevăr, este lumină în mai multe înțelesuri:

1. în primul rând e „Lumina cunoștinței". Orice lumină adevărată este o lumină pentru mintea și pentru viața omenească. Așa de pildă: **lumina științei** — descoperă omului legile și energiile universului și îl ajută pe om să folosească aceste legi pentru ușurarea traiului vieții.

Progresele științei și tehnicii din zilele noastre, în special, arată care sunt roadele aduse de știință. Lumina aceasta izvorăște din truda minții omenești și se extinde necontenit asupra altor și altor laturi ale naturii; pătrunde în întunericul pământului, în adâncul mărilor și oceanelor, scrutează atmosfera, păturile deasupra pământului, alte planete, corpuri cerești, în tendința de a descoperi relațiile și implicit legile care stau la baza acestei lumi, pe care n-a creat-o el ci o altă putere.

Iisus Hristos n-a venit să ne descopere adevăruri științifice, pe care le descoperă rațiunea umană, ci a venit să ne descopere pe Tatăl, să ne facă nouă cunoscut pe Tatăl, și nouă să ne facă cunoscut supremul adevăr și să ne dăruiască „lumina cunoștinței de Dumnezeu ca în ea și prin ea să avem viață veșnică". „Aceasta este viața veșnică — zice Mântuitorul — să te cunoască pe Tine, unicul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (Ioan 17, 3). Afirmăm cu tărie că Iisus Hristos este LUMINA — pentru că El este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, lumină din lumină. Este LUMINA pentru că El ne-a revelat adevărul despre Dumnezeu, despre voia Sa cea Sfântă, învățătura ce ne călăuzește pe calea cea dreaptă, spre mântuire și spre viață veșnică.

Iubiți credincioși, Iisus Hristos este lumină, nu numai ca Învățător ci și ca model, ca exemplu desăvârșit de moralitate pentru toți credincioșii. Fapta bună, virtutea, bunătatea, iubirea, apar în primul rând ca o lumină lăuntrică, dar nu se rezumă numai la atât. Această LUMINĂ LĂUNTRICĂ de ordin spiritual se răsfrânge și se imprimă și pe fața, și în privirea celui ce face binele, dându-i seninătate și frumusețe, liniște și pace. El răspândește în jur lumina harică a bunătății și a iubirii.

Iisus Hristos n-a fost numai om, ci El este Dumnezeu întrupat, Dumnezeu și om. În El nu este numai o rază de lumină, de bunătate, cum există în fiecare din noi, ci El e soarele dreptății — sfințenia însăși, bunătatea divină din care izvorăște bogăția tuturor virtuților creștine. Cuvântul, privirea, atitudinea Lui îmbrățișează însăși iubirea divină, iubirea veșnică și nemărginită. El este focarul care concentrează toate virtuțile, știind că orice virtute ce înflorește în viața oricărui credincios e doar o rază din „Soarele cel neapus al bunătății divine".

Iubiți credincioși,

Iisus Hristos e mereu prezent în viața omenirii și în istorie, este prezent în Biserica Sa și în viața tuturor credincioșilor Lui. Iisus Hristos este și trebuie să fie pentru noi lumină, pentru că noi urmăm dreapta în-

vățătură a Bisericii Sale, iar poruncile Lui ne sunt „făclie picioarelor noastre".

E lumină pentru noi, deoarece prin Sf. Taine de care ne împărtășim, sălășluiește în noi, ne face părtași de sfințenia Lui, de iubirea și de bunătatea Lui, iar prin lumina harului Său ne ajută să avem simțămintele Lui, să ne asemănăm Lui, să iubim așa cum a iubit El, să fim buni și blânzi ca El, smeriți, jertfelnici și răbdători ca El.

Mântuitorul este lumină și prin urmașii Lui — pe calea progresului moral, prin sfinții Bisericii — în care strălucește lumina lui Hristos, și care la rândul lor ne sunt pilde și călăuze spre Hristos.

Tocmai pentru aceste motive sfinte, Evanghelia de astăzi ne cheamă să ne apropiem, cu mare evlavie, de aceatsă lumină divină, de Soarele dreptății, și să umblăm ca fii ai luminii, răspândind în jurul nostru: lumina iubirii, a păcii, a dreptății, a facerii de bine, în așa fel ca viața noastră pentru noi și pentru semenii noștri să devină tot mai frumoasă și mai luminoasă, iar la încheierea curgerii vieții noastre pe pământ, Domnul nostru Iisus Hristos să ne învrednicească de LUMINA CEA MARE, călăuzindu-ne pașii spre cetatea cea veșnică, făcându-ne părtași de LUMINA CEA NEÎNSERATĂ a iubirii Sale celei mântuitoare.

AMIN!

Pr. M. RUSU

PRIETENI LA DURERE . . .

(Duminica a II-a din Păresimi)

„Şi văzând Iisus credinţa lor, a zis slăbănogului: Fiule, iertate îţi sunt păcatele tale“. (Mc. II, 5).

Duminica trecută v-am vorbit, printre altele, despre marea responsabilitate ce-o avem unii faţă de alţii, în calitatea noastră de mădulare ale aceluiaş organism viu, care este Biserica lui Hristos, în opera de ajutorare şi de mântuire.

Fără îndoială că dacă noi ne bucurăm de o anumită formaţie manuală, intelectuală sau religioasă, dacă suntem ceea ce suntem, faptul acesta îl datorăm, în cea mai mare măsură, nu pustiului şi singurătăţii, nu izolării de zbuciumul vieţii şi trăirii pe cont propriu, ci condiţiilor de viaţă întocmită de mai mulţi laolaltă, stadiului de viaţă, anturajului, convieţuirii cu semenii noştri, antrenării continui pe şantierul vieţii împreună cu celelalte fiinţe umane care ne-au criticat sau apreciat, ne-au zăgăzuit intenţiile sau ne-au încurajat vrerile bune.

Datorăm recunoştinţa noastră, nu numai Creatorului pentru darul vieţii, pentru „pâinea cea de toate zilele“, pentru jertfa cea mare, ci datorăm recunoştinţă şi semenilor noştri, pentru împreuna-vieţuire, pentru stimularea acţiunilor noastre, pentru farmecul şi variaţia vieţii, care se desprind din trăirea cu oamenii şi pentru ei. Şi geniul şi sfântul se împlinesc, în perspectiva veşniciei, sub ochii muritorilor de rând şi nu dincolo de orice privire!

De aceea, noi, oamenii, nu putem şi nu e indicat să trăim numai pentru noi înşine, ci trebuie să trăim şi pentru semenii noştri, pentru întreaga omenire, din a cărei clădire uriaşă suntem şi noi o cărămidă vie. Credinţa în Dumnezeu ne determină, cu atât mai mult, să cinstim, în noi, omenitatea, aşa cum Hristos Domnul a ridicat-a la cinstea cea dintâi, cu întruparea.

Niciodată nu se resimte mai pronunţată această cinstire a omenităţii ca şi în suferinţele ei. „Prietenul la necaz se cunoaşte“, spune o străveche zicală românească. Şi într-adevăr, natura omului devine mai simţitoare, mai deschisă şi razele sufleteşti se împletesc atunci îndeolaltă, în acelaşi spectru al dragostei, statornicind relaţii de comuniune nepieritoare. Părtăşia noastră la suferinţele semenului nostru, îndulceşte amarul care-l stăpâneşte, înviorează puterile, fortificându-l şi-i axează nădejdile spre

Marele Doctor care „s-a rănit pentru păcatele noastre şi a pătimit pentru fărădelegile noastre... şi cu rana Lui, toţi ne-am vindecat" (Is. 53, 5). Însuşi Mântuitorul Hristos primeşte cu bucurie o atare osteneală a frăţietăţii, răsplătind cu darurile Sale cele bogate şi pe cel în suferinţă şi pe cel ce se osteneşte. „Văzând Iisus credinţa lor, a zis slăbănogului: Fiule, iertate îţi sunt păcatele tale".

Cazul slăbănogului amintit în Evanghelia de astăzi, purtat de cei patru binevoitori ai săi, e un caz strălucit nu numai de conştiinţă a îndatoririlor ce ne revin pentru semenii noştri, ci şi de credinţă curată, îndrăzneaţă în sensul nevinovăţiei pruncilor şi care trece peste orice calcul protocolar sau de circumstanţă (de împrejurări), atunci când este stăpânit de convingerea nezdruncinată că va ajunge la Iisus Hristos. Omul credincios, în drumul lui spre Hristos, e stăpânit de un singur gând: cum să ajungă mai degrabă la acest liman izbăvitor. Dorul de-a se împărtăşi din darurile cele bogate ale Mântuitorului nu-i împiedică să procedeze la un lucru neobişnuit, descoperind casa din Capernaum, în care se afla Iisus învăţând! Şi, Doamne, cât e de minunată fapta credinţei lor, pentru că nu interes personal direct i-a determinat, ci pentru cel slăbănog, ţintuit la pat, doreau, cu înfrigurare, ajutorul care apoi s-a revărsat şi peste inimile lor, întocmai ca şi lumina pe care o aprinzi spre a risipi întunericul, ea se întoarce şi spre tine însuţi şi te luminează. Pentru credinţa lor, atât de nevinovată, Domnul Iisus iartă păcatele slăbănogului, trimiţându-l sănătos la casa lui.

Dacă ar fi lipsit credinţa binevoitoare a celor patru, slăbănogul n-ar fi cunoscut aşa degrabă marea îndurare a Mântuitorului. Slăbănogirea lui a fost aşa de grozavă încât pe lângă propria sa credinţă, mai trebuia şi mărturisirea de credinţă a încă patru bărbaţi. Vă aduceţi aminte că dacă urgisita cetate a Sodomei ar fi avut măcar zece drepţi într-însa, Domnul ar fi cruţat-o pentru cei zece, spune cuvântul Sf. Scripturi (Fac. XVIII, 32). Şi oare nu pentru că nu avea un om care să-l bage în scăldătoarea Vitezda, a stat slăbănogul de acolo vreme de 38 de ani în boala sa, până când a venit la el Omul-Dumnezeu şi l-a ajutat?! (In. V). Mai mult, cea dintâi minune, prefacerea apei în vin la nunta din Cana Galileii, o face Domnul Hristos la stăruinţa maicii Sale, pentru acei miri (In. II). Şi oare nu pentru credinţa, chiar şi a unui păgân — sutaşul din Capernaum — vindecă Mântuitorul pe sluga aceluia? (Lc. VII). Sau nu făcându-i-se milă de văduva din Nain, Iisus întoarce mortul de la groapă, înviindu-i fiul şi spunându-i: „nu mai plânge!" Iar mai-marelui sinagogii Iair, pentru credinţa sa, Mântuitorul îi înviază fiica din morţi! (Mt. IX); sau fiica femeii Cananeience nu este tămăduită tot pentru credinţa fierbinte şi nezdruncinată a mamei sale, care-l ruga stăruitor pe Mântuitorul ca s-o ajute?! (Mt. XV). La fel şi vindecarea lunaticului, adus la Iisus de către tatăl său! (Mc. IX, 17-29). Pentru omul credincios şi imposibilul devine posibil! Însuşi Iisus a zis: „De poţi crede, toate sunt cu putinţă celui ce crede".

Dacă Iisus a săvârşit atâtea fapte minunate, pentru credinţa celor din jur, să fiţi siguri că şi pentru noi va face minunea cea mare, a iertării păcatelor, când noi înşine ne vom iubi unii pe alţii, cu dragostea şi cu

mila cu care cei amintiţi au iubit şi au ajutat pe suferinzii lor. „Purtaţi sarcinile unii altora, scria marele Pavel galatenilor, şi aşa veţi împlini legea lui Hristos" (VI, 2). Cu cât mai mult ne socotim a fi cineva, cu atât ne revine mai mare responsabilitate, în acest organism duhovnicesc, Biserica lui Dumnezeu. „Datori suntem noi cei tari — zice acelaş apostol în altă parte — să purtăm slăbiciunile celor neputincioşi şi nu nouă înşine să plăcem, ci fiecare din noi să caute să placă aproapelui pentru zidire" (Rom. XV, 1).

Ne apropiem de marele praznic al Învierii, praznic al luminii şi al bucuriilor nesfârşite. Să ne apropiem şi unii de alţii, ajutându-ne pentru a întâmpina acest praznic, înnoiţi sufleteşte. Şi mai ales să ne iertăm unii pe alţii, apropiindu-ne de Hristos Domnul nostru, cu credinţa şi cu convingerea cu care cei patru bărbaţi au adus pe slăbănogul lor la picioarele lui Iisus. Mai mult, să lăsăm şi sufletul nostru, slăbănogit de păcate, să fie cuprins în braţele celor patru virtuţi creştine: înţelepciunea, dreptatea, cumpătarea şi curajul sau bărbăţia creştină, care în mod sigur ne vor duce la Iisus Hristos şi pe noi şi pe împreună vieţuitorii noştri. Să trecem şi noi peste unele calcule şi socoteli omeneşti în atari momente, care sunt tot atâtea zăgazuri în calea sufletului spre mântuire şi să ne căutăm sănătatea spirituală, la picioarele Domnului. Să spargem şi noi un anumit acoperiş pentru a pătrunde la scaunul spovedaniei (din mândrie la smerenie), unde, oricât am fi de slăbănogiţi sufleteşte, Hristos Domnul ne va tămădui şi pe noi, cu aceleaşi mângâietoare cuvinte, spuse slăbănogului de odinioară: „Fiule, iertate îţi sunt păcatele tale".

Cât de fericit s-a întors slăbănogul la casa sa şi câtă bucurie a trezit această tămăduire şi în cei ce l-au ajutat! Cât de fericiţi ne vom întoarce şi noi la casele noastre şi cât de mult va spori comuniunea de dragoste creştină între toţi cei miluiţi şi iertaţi de Domnul nostru, în această binecuvântată vreme de întrămare duhovnicească! Ce atmosferă de paşnică vieţuire şi plină de elan se va statornici, când fiecare ne vom face tuturor de toate — în duhul lui Hristos — şi vom înţelege împreună cu Psalmistul, cât este de bine „să nu fie ruşinaţi, din pricina mea cei ce te aşteaptă pe Tine, Doamne, Doamne al puterilor, nici înfruntaţi pentru mine, cei ce Te caută pe Tine, Dumnezeule" (Ps. 68, 8). Amin.

Pr. NICHIFOR TODOR

Botero G., J. Silvio, ETICA CONIUGALE — PER UN RINNOVAMENTO DELLA MORALE MATRIMONIALE, Ed. San Paolo, 1994, 201 p.

Apărută în seria *„Universo Teologico"* a prestigioasei edituri italiene de carte teologică catolică, serie ce are drept scop informarea şi formarea laicilor din Biserică în direcţii ale cunoaşterii teologice, cartea teologului *J. Silvio Botero Giraldo* (n. 1936, în Aranzazu, Columbia), se înscrie între cărţile care îşi ating scopul. Ea urmează altor două lucrări ale teologului columbian, preot redemptorist, profesor de morală conjugală la Academia *„Aloisiana"* d'n Roma: „Pentru o teologie a familiei" (Ed. Borla, Roma, 1992) şi „Faţă de o nouă Etică conjugală" (Ed San Paolo, Bogota, 1993). Plecând — ca şi în lucrările amintite deja — de la perspectiva unei restaurări teologice a căsătoriei (ca matrimoniu!) care cere o nouă perspectivă asupra eticii conjugale, autorul dezvoltă un discurs bazat pe trei puncte de sprijin: iubire, sexualitate şi sacrament (în sensul general de taină). El subliniază exigenţele unei renaşteri în spaţiul teologic al eticii conjugale (p. 7—20), analizând mai ales doi termeni des utilizaţi în derularea ideilor sale: restaurare — renaştere şi etică — morală, în cazul ultim autorul preferând să vorbească de „etică conjugală" şi nu de „morala matrimonială" sau a căsătoriei. De ce aceasta? Răspunsul este dat, în parte, în capitolul II al cărţii, care analizează trecerea de la o morală matrimonială legată de *„Unu"* („şi amândoi să fie una") la o etică a cuplului, legată de *„Noi"*, comentând modele culturale pe care le oferă binomul *Unu-Noi* în raport cu morala în general şi cu cea creştină, catolică în special.

Restaurarea modelului eticii conjugale este analizat pornind de la trei „prezumţii" legate de o posib lă „reanimare" a organismului familiei: „iubirea conjugală" (cap. III, p. 40—73), corporalitatea sexuală umană (cu dimensiunea procreativă, erotică şi relaţională excepţional diagnosticate) (cap. IV, p. 79—135) şi sacramentalitatea iubirii din cadrul cuplului (cu o frumoasă dezbatere în jurul conceptelor „culturii emergente" care modifică mereu structura eticii sociale legate de familie (cap. V, pag. 136—170). Ultimul capitol (cap. VI, p. 172—195) analizează exigenţele unui nou *„Ethos"* conjugal din prisma raportului dintre teologie morală şi comunitate, teologie morală şi contextul cultural pluralist, teologie morală şi noile cunoştinţe legate de „a fi bărbat" şi „a fi femeie" care cer de fiecare dată înţelepciunea armonizării adevărului cu iubirea.

Socotim a fi demne de reținut, în perspectiva continuării radiografiei acestei lucrări, câteva aspecte asupra cărora morala laică și teologia morală încearcă să aducă răspunsuri pe măsura societății în care se propun ca posibile „chei culturale". Raportul conjugal în cadrul căsătoriilor „atinse" de „deranjamente" sexuale, aspectele etice ale transexualismului, aspectele etice ale raportului sexual între persoanele „handicapate" sunt doar trei dintre răspunsurile teologului catolic care pot incita la lectura cărții sale.

Pe măsură ce vom pricepe că avem nevoie de o mistică și ascetică ortodoxă a familiei, vom descoperi că astfel de probleme nu pot fi ocolite în cercetarea noastră. Cercetare din care răspunsul catolic nu poate lipsi, măcar orientativ.

Pr. Asist. Drd. CONSTANTIN NECULA

Padovese, Luciano, UOMO E DONNA A IMMAGINE DI DIO — LINIAMENTI DI MORALE SESSUALE E FAMILIARE, Edizioni Messagero, Padova, 1994, 316 p.

Lucrarea profesorului Luciano Padovese (profesor de teologie morală în trei „cetăţi" de ştiinţă, am numit şcolile teologice din Verona, Vicenza şi Padova, dar şi responsabil diocesan cu pastorala familiei, cu o largă experienţă de consilier în domeniu) se înscrie prin specificul său în cadrul larg pe care editura padovană îl marchează prin colecţia „Strumenti di scienze religiose". Colecţia — care are finalitate didactică prin aceea că editează cursurile principalelor Seminarii de teologie sau şcoli de formare ale laicilor — punctează, prin cele câteva apariţii pe care le vom enumera, direcţii ale bioeticii, linii de cercetare oricând deschise dialogului interconfesional. Aşa au apărut aici: „*L'uomo Alla Luce Di Cristo* — liniamenti di Antropologia teologica", autor Giacomo Penteghini (256 p.), „*Cittadini Del Mondo* — liniamenti di Morale sociale", autor Cristoforo Squarise (256 p.) sau lucrarea lui Giuseppe Caprano: „*L'esperienza religiosa nella scienza sociale* — lineamenti di sociologia della religione". Placa turnantă a colecţiei a constituit-o lucrarea aceluiaşi Giacomo Penteghini, „*Il gemito della creazione* — Ecologia e fede cristiana" (176 p.) cea care dădea tonul în această direcţie de cercetare, cel puţin în spaţiul universitar al Italiei de Nord.

Acesta este contextul editorial în care se înscrie lucrarea excelentului pedagog care este Luciano Padovese, care defineşte rostul discursului său teologic atât în această carte cât şi în general, al reflecţiei sale teologice, ca fiind încercarea de a surprinde care sunt orientările pentru o etică a *responsabilităţii* astăzi în tema sexualităţii (p. 19). Stilizarea cărţii sub forma unui curs universitar — cu o excelentă bibliografie în domeniu — ajută lectura, uşurând descifrarea codului sociologic şi teologic propus de autor. Introducerea propune dezbaterea „responsabililor cu viaţa" şi a responsabilităţilor morale ce revin persoanei, familiei, comunităţii în raport cu viaţa.

Structurată în două părţi mari, „Sexualitatea umană" şi „Căsătoria şi familia", lucrarea reţine cel puţin prin câteva teme tratate:

Cap. I: *Sexualitatea umană, — Structura iubirii* cu discursuri asupra proceselor culturale ce determină modificări ale conceptului de sexualitate asupra unor atitudini sociale existenţiale (în ethosul social, general sau în cel juvenil), asupra unor matrici ideologice (ca procesul de „erotizare" sau de „liberalizare socială a eroticului", etc.).

Elementele de antropologie (p. 31—45) încearcă să surprindă semnificația naturală a sexualității (în dimensiune umană, ca persoană, ca ființă comunitară), limbajul și comunicarea iubirii și a bucuriei, factorii de creativitate, etc. Urmează analiza structurii teologice (p. 46—66): sexualitatea ca vocație de viață și iubire și sexualitatea în „imaginea lui Dumnezeu" (bărbat/femeie ca Hristos/Biserică).

Cap. II: *Etica vieții sexuale* (p. 67—132) analizează conceptul, în conținut și formă, sub multiple aspecte. Unele sunt legate de „Cultura schimbării" (fizicismul și sociologismul etc — ca elemente reducționiste), altele de etica responsabilității (bazată pe trinomul construcție — comuniune interpersonală — fecunditate umană) care au drept criterii de evaluare paradigme legate de dar — liturgic — diaconic și metanoia, mai ales în planul păcatului sexual. De altfel, aici autorul analizează și chestiuni particulare ca: autoerotismul, raporturile premaritale, homosexualitatea, pudicitatea ca dimensiune socială a curățeniei trupești (castitatea și nu numai!). Fiecare din subcapitole dispune de o soluție pastorală sau, mai corect, de o posibilă ieșire din criză pe care autorul o propune în raport cu chestiunea analizată.

Partea a doua: *Căsătoria și familia* are la rândul ei o serie de subcapitole care conturează problema supusă discursului teologic fie din punctul de vedere al modernității (cap. III, 1, vorbește despre raportul căsnicie — familie în schimbările sale culturale, sociale sau de mentalitate), fie din acela al evoluției istorice (cap. III, 2, analizând dezvoltarea ideii de căsnicie ca „pact din iubire" în evoluția istorică, surprinzând modificarea imprimată de Conciliul II Vatican în teologia catolică). Aspectele teologice sunt analizate și descrise ca atare în cap. III, 3, când Padovese vorbește despre „marea taină" a căsniciei creștine ca fundament al vieții conjugale familiale. Natura sacramentală a căsniciei este dată de trei puncte de sprijin: căsătoria ca element de „consacrare" (viață consacrată), „chiesa domestica" și mai ales ca realitate aflată în permanentă tensiune eshatologică. Autorul surprinde și garanția pe care Biserica o acordă familiei prin „sacralitatea" — sfințenia — căsătoriei ca Taină a Bisericii.

Cap. IV a părții a doua vizează elemente de etică creștină conjugală și familială, reunite sub încercarea de definire a vieții de familie ca viață de construcție, deconstrucție și reconstrucție în cazul chestiunilor particulare analizate cum ar fi: divorțații, divorțații recăsătoriți sau familiile aflate în circumstanțe de viață deosebite. Bun cunoscător al Documentelor Umane, teologul catolic nu se putea delimita de concepția catolică generală cu privire la „procreare", reluând teza unanim vehiculată în studii de teologie morală catolică, a „circumstanțelor atenuante" în cazul contracepției naturale (p. 255—266), situându-se însă de partea „ortodoxă" a problemei în cazul „inseminării artificiale", „eutanasiei", „transplantului de organe".

Apendicele lucrării este excepțional de util și, mai ales, actual, ca formă de realizare, dar și ca răspuns prompt la ceea ce Padovese

numeşte „*Tabu*" pentru o societate ca cea modernă. El propune aici trecerea de la tabu la responsabilitate în ceea ce priveşte morala, realizând un excurs analitic pornind de la morala primitivilor şi continuând cu decodificarea miturilor şi riturilor în concepţia antică, dar şi în spaţiul teologic iudeo-creştin, aprofundând chestiunea eticii şi inculturalizării la Părinţii Bisericii. A doua parte a Apendicelui propune materiale pentru un parcurs teologico-sociologic în ceea ce priveşte educaţia sexuală, cerând insistent trecerea de la moralism la morală autentică, care cere, în părerea lui, reciprocitate, nu numai între oameni, ci şi în ceea ce priveşte relaţia om-Dumnezeu.

Duşman declarat al neoliberalismului, dar şi al neoradicalismului realist, profesorul Luciano Padovese propune un început de dialog. Fiecare dintre lectorii cărţii poate fi un posibil partener. Parteneriat pentru redescoperirea imaginii relaţiei bărbat-femeie. Oglindită în icoana Sfintei Treimi.

Pr. Asist Drd. CONSTANTIN NECULA

Keith Hitchins, ORTODOXIE ŞI NAŢIONALITATE. ANDREI ŞAGUNA ŞI ROMÂNII DIN TRANSILVANIA, 1846—1873. Prefaţă Prof. Univ. Dr. Pompiliu Teodor, Traducere Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Jivi, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, 342 p.

Mitropolitul **Andrei Şaguna** a fost una din cele mai marcante şi proeminente personalităţi din trecutul Bisericii şi al neamului românesc. Nicolae Popea, cel care i-a consacrat cel dintâi o monografie marelui mitropolit, l-a numit: **„mare şi rar bărbat al naţiunii române"**. Şaguna a fost — aşa cum îl numea **Î. P. S. Antonie** al Ardealului — **„omul providenţial de care avea nevoie naţiunea"**.

Asupra personalităţii marelui ierarh transilvănean s-a oprit într-o lucrare mai recentă şi distinsul istoric american Keith Hitchins, profesor de istorie la Universitatea Illionis din Urbana (SUA). Lucrarea a fost publicată în variantă engleză în anul 1977 la Editura Universităţii Harvard (SUA). Ediţia românească a lucrării a văzut lumina tiparului la editura Univers Enciclopedic şi o datorăm Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi de la Facultatea de Teologie Andrei Şaguna din Sibiu, care a realizat traducerea textului şi D-lui Prof. Dr. Pompiliu Teodor care şi prefaţează lucrarea arătând importanţa ei pentru istoriografie, considerând-o drept un moment în istoriografia central-europeană.

Keith Hitchins s-a remarcat ca reputat specialist în Istoria Românilor şi a Sud-Estului european, dovedindu-se un foarte bun cunoscător al istoriei şi spiritualităţii româneşti. Realizarea acestei monumentale monografii consacrată mitropolitului Şaguna are la bază o muncă titanică şi asiduă depusă de autor în arhivele de la noi din ţară şi străinătate (Sibiu, Cluj, Viena, Budapesta etc.).

Pentru a evidenţia şi a surprinde cât mai bine complexa personalitate a ierarhului transilvănean, istoricul american ne prezintă o viziune asupra întregii epoci în care a activat Şaguna. Acest lucru era necesar datorită diverselor activităţi în care Şaguna s-a remarcat. Aşa cum spunea şi Prof. Pompiliu Teodor în Prefaţă: **„meritul cărţii este înainte de toate acela de a fi surprins concepţia profesată de Şaguna despre Biserică şi Ortodoxie şi rolul acestora în istoria naţiunii"**. Şaguna a crezut în rolul propriu al Bisericii. Pentru el interesele Ortodoxiei nu corespundeau întotdeauna cu idealurile şi ambiţiile laicilor care puneau naţiunea mai presus de Biserică. Pentru Şaguna ideea subordonării Bisericii faţă de naţiune era nefirească pentru că ideea de naţionalitate părea să înlocuiască însăşi credinţa religioasă. Biserica pentru Şaguna avea o dublă misiune: una spirituală (transcendentală) şi alta socială. Keith Hitchins arată că

Şaguna nu a fost un om politic propriu-zis aşa cum l-au considerat mulţi. El nu a fost interesat de politică în sensul să facă din aceasta un ţel al său. Cu toate acestea el ne apare ca figura principală a vieţii politice româneşti din vremea sa. Şaguna a considerat angajarea sa în mişcarea naţională ca pe o datorie. El nu a iniţiat mari acţiuni politice întrucât cadrul său principal de referinţă a fost întotdeauna Biserica, însă în vremuri de criză politică el a acţionat ca purtător de cuvânt al tuturor românilor (atât ortodocşi cât şi uniţi).

Istoricul american evidenţiază şi raporturile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania şi Mitropolia sârbească de la Carloviţ. Restaurarea Mitropoliei Ortodoxe române aşa cum existase ea înainte de unirea cu Roma, a fost unul din obiectivele principale ale episcopatului său. El s-a găsit însă în dezacord cu Carloviţul datorită demersurilor sale de a se emancipa de sub ierarhia sârbească. Şaguna era pe deplin conştient că restabilirea Mitropoliei Ortodoxe române îl va ajuta să se apere în faţa prozelitismului practicat de uniţi. Şaguna considera că scopul principal al uniatismului era să submineze şi să distrugă Ortodoxia în Transilvania şi Banat. El se plângea adesea de prozelitismul preoţilor uniţi şi de favoritismul pe care Curtea de la Viena l-a arătat permanent uniţilor. El era pe deplin convins că cei care s-au unit cu Roma nu au făcut acest lucru din convingere religioasă, ci mai degrabă pentru a avea parte de avantajele politice şi economice de care se bucurau naţiunile privilegiate. El considera acţiunea lui Atanasie de la 1700 ca „perfidă". Şaguna era conştient că prozelitismul greco-catolic era încurajat de ierarhia romano-catolică a Ungariei şi de Curtea de la Viena care urmăreau propriile interese. De prozelitismul catolic n-a scăpat nici Şaguna, dar el a fost categoric arătând că el nu va trăda credinţa strămoşilor.

Într-un alt capitol Keith Hitchins analizează şi raportul dintre Biserică şi Stat arătând lupta mitropolitului pentru o Biserică naţională autonomă. Mitropolitul a conceput idealul relaţiei dintre Biserică şi Stat ca unul de armonie şi cooperare. El a îndemnat Statul să recunoască nu numai principiul autonomiei bisericeşti ci şi pe cel al egalităţii naţionale. Remarcăm şi capitolul consacrat activismului social al mitropolitului.

În încheiere ne îngăduim să afirmăm cu toată tăria că lucrarea istoricului american **Keith Hitchins** va rămâne înscrisă cu litere de aur în istoriografia central-europeană. În istoria fiecărui popor există valori culturale şi spirituale pe care fiecare generaţie are datoria morală să şi le însuşească. Pentru neamul românesc cartea lui Keith Hitchins se înscrie în această categorie. Fiecare cititor al acestei cărţi îl va descoperi pe Şaguna ca un aedvărat voievod al tuturor românilor.

Pr. ION ALEXANDRU MIZGAN

Ioan Marin Mălinaş, LA UMBRA SARMIZEGETUSEI ROMANE. BASILICA DIN DENSUŞ. REFLEXII ISTORICE ŞI LITURGICE INSPIRATE DE O CARTE TIPĂRITĂ LA VIENA ÎN 1775, Editura „Mihai Eminescu", Oradea, 1997, 195+148 p.

Cu un dens „Cuvânt înainte" semnat de către P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu — decan al Facultăţii de Teologie de la Sibiu şi membru corespondent al Academiei Române — a apărut, în excelente condiţii grafice, o valoroasă şi interesantă „premieră".

Autorul cărţii este Părintele Arhimandrit Dr. Ioan Marin Mălinaş, care a publicat, pe lângă numeroase studii, şi următoarele cărţi: **„Bisericile de lemn din judeţul Satu-Mare"**, în vol. „Monumente istorice bisericeşti din Eparhia Oradiei", Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea 1978, 439—476 p.; **„Satul şi Biserica din Ciutelec-Bihor, file de monografie"**. Teză de licenţă în Teologie la Institutul Teologic Ortodox, Sibiu, 1974, Ed. M. Eminescu, Oradea, 1997, 198 p.; **„Situaţia învăţământului bisericesc al românilor în contextul reformelor şcolare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740—1780), a împăraţilor Iosif al II-lea (1780—1790) şi Leopold al II-lea (1790—1792). Contribuţii privind relaţiile româno-austriece"**. Teză de doctorat în Teologie. Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea, Viena 1984, Ed. M. Eminescu, Oradea, 1994, 239 p.; **„Bizanţ, Roma, Viena şi fenomenul uniatist"**, Ed. M. Eminescu, Oradea, 1997, 112 p.

În perioada studiilor de la Viena (1974—1984), a peregrinărilor apusene (1984—1990), dar şi ca preot paroh catolic, în apropierea Vienei, Părintele Mălinaş s-a inspirat din valoroase cărţi şi manuscrise păstrate în arhive şi biblioteci. Aşa se face că în urmă cu 15 ani a întâlnit şi a citit o carte rară şi puţin cunoscută la noi: **„Die Altertümer Daciens in dem heutigen Siebenbürger. Aus den Zeiten als dieses schöne Land die Römer regierten" — Antichităţile Daciei în Transilvania de azi. Din timpurile când această frumoasă ţară era guvernată de romani"**. Această carte a fost scrisă de către Sylvester Joseph Baron de Hohenhausen, care a fost ofiţer austriac imperial în regimentul grăniceresc de la Orlat, Sibiu şi a cunoscut bine şi a fost foarte impresionat de bisericile şi frumuseţile din Transilvania. Această carte a reprezentat punctul de inspiraţie şi pornire în scrierea şi publicarea volumului ce îl semnalăm. Datorită valorii şi frumuseţii iniţiale lucrarea lui Hohenhausen este tipărită în facsimil ca o anexă (148 pagini) a cărţii Părintelui Mălinaş.

Autorul dedică străvechiului monument de închinare din Densuş o interesantă monografie cu reflexii istorice şi liturgice. Primul capi-

tol (p. 15-64) este o analiză general istorică a lucrării ofițerului austriac, dar și examinarea și compararea sanctuarului daco-roman de la Densuș și încreștinarea lui prin penetrarea strămoșilor noștri de mesajul Evangheliei mântuitoare. Având în vedere însemnătatea lăcașului de la Densuș, care era situat în imediata apropiere a fostei capitale daco-romane Sarmizegetusa, Părintele Mălinaș emite ipoteza existenței în această zonă a unui horepiscop. Biserica din Densuș a fost inițial un monument funerar ridicat în primul deceniu al secolului al II-lea creștin, imediat după cucerirea Daciei de către împăratul roman Traian. Acest monument funerar a fost transformat în lăcaș liturgic creștin după retragerea soldaților și a administrației romane din Dacia în anul 275. Această basilică paleocreștină de pe pământul românesc este cea mai veche care s-a păstrat. Datele și descrierile făcute de ofițerul imperial austriac și preluate de către P.C. Păr. Dr. Mălinaș constituie o mărturie a continuității pe meleagurile transilvane a urmașilor daco-romani, dar arată și interesul manifestat de Habsburgi față de vestigiile romane păstrate într-o regiune ce aparținea în secolul al XVIII-lea Imperiului lor. Împăratul coregent Iosif al II-lea era numit cel de-al II-lea Traian, căci imperialii vienezi se considerau singurii continuatori fideli ai tradițiilor și faimei Imperiului roman.

Din lectura și analiza cărții de mai sus descoperim pe autor ca un cercetător **istoric**, ca interesant **liturgist**, dar și un **ecumenist**. Autorul emite o ipoteză nouă despre existența unui așa-numit **„rit liturgic daco-roman“** sau străromân, ori protoromân. Limba folosită în acest rit era latina, iar specificul textului cu ceremoniile și muzica erau răsăritene, orientale (p. 36). Este prezentată o comparație a primului simbol de credință daco-roman, de la Remesiana (din Dacia sud-dunăreană) și între simbolul de la Sirmium, ca și a tradiției baptismale străromâne.

Ruptura dintre cele două părți ale Creștinismului, începută prin marea schismă din anul 1054, s-a pecetluit prin cruciada a IV-a (1204) „și a fost imposibil de revenit asupra ei, după crearea Bisericilor Unite, care a provocat o rană nevindecată până astăzi în sânul Bisericilor Ortodoxe ... Pentru noi românii, adevărata Schismă nu s-a produs la 1054, ci la 24-25 martie 1701, când cardinalul Kollonich l-a hirotonit a doua oară pe Mitropolitul Atanasie Anghel“ (p. 70). Autorul face o radiografiere clară a fenomenelor istorice și scrie: **„Greutățile, abuzurile, dezbinările, polemica, promisiunile nerespectate, umilirea lui Atanasie și a Bisericii Ortodoxe, prin comedia actului de rehirotonire, cu călcarea în picioare a Teologiei Sacramentelor Răsăritene, sunt toate adevărate, triste și de condamnat, dar trebuie să recunoaștem și numai o fărâmă din ceea ce, ulterior, Biserica Unită a avut pozitiv și folositor românilor“** (p. 113). Pe baza hotărârilor Conciliului II Vatican (1962-1965) s-au definitivat și perfecționat stilul de dialog și model de refacere a unității cu Biserica Ortodoxă. Autorul își exprimă speranța ca o astfel de refacere a unității **„să nu mai urmeze stilul uniatist al unirilor ortodoxe cu Roma și nici modelul românesc de la Alba Iulia — Viena din 1697-1701“ (p. 113).**

Prin cartea prezentată, autorul are meritul de a face accesibilă cititorilor români, reprodusă în facsimil, cartea lui Hohenhausen şi exprimarea reflexiilor sale istorice şi liturgice. Această lucrare poate să contribuie la apropierea şi întărirea legăturilor dintre Austria şi România, dintre Bisericile noastre, ca Biserici surori (scrie Bernhard Backovsky, stareţul Mânăstirii de la Klosterneuburg, în Cuvântul introductiv, p. 11).

P. C. Părinte Arhimandrit Dr. Marin Mălinaş a dat la lumina tiparului o carte pentru care a folosit o bogată bibliografie. A valorificat opere fundamentale ale istoriografiei şi teologiei româneşti. A citat din operele marilor teologi şi istorici ortodocşi: Mitropolitul Nicolae Mladin, Preoţii Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Ştefan Lupşa, Ştefan Alexe, Dumitru Stăniloae, Nicolae Şerbănescu, Milan Şesan, Ene Branişte, I. G. Coman ş.a., din cei aparţinători Bisericii unite: Monseniorul Octavian Bârlea, Augustin Bunea, Aloisie Tăutu, Zenovie Pâclişanu, N. Densuşianu ş.a., dar şi din marii istorici ai neamului românesc: Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Dimitrie Onciul şi Constantin C. Giurescu.

Autorul s-a ostenit cu cercetări prin arhive şi biblioteci şi a oferit o carte interesantă, care aşteaptă un răspuns din partea istoricilor de artă, dar şi a teologilor liturgişti. Lectura cărţii, prin stilul vioi şi academic, este captivantă, ea ne conduce nu numai prin basilica de la Densuş. ci şi prin istoria ei încărcată cu multe veacuri de istorie şi spiritualitate creştină românească.

Preot Dr. NICOLAE DURA,
Viena

TIPARUL
TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

RECENZII